Gratias!

Leibniz's Lehre vom Gefühl.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Conrad Albrich
aus Saarau (Schlesien).

(Sonderdruck aus dem »Archiv für die gesamte Psychologie« Bd. XVI, Heft 1/2.)

Leipzig
Wilhelm Engelmann
1909

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Barth und Heinze sr.

Leipzig, den 9. Juli 1909.

Der Procancellar:
Köster.

Meinen Eltern.

Meinem hochverehrten Lehrer,

Herrn Prof. Dr. Paul Barth,

spreche ich an dieser Stelle für die zahlreichen Beweise seines Wohlwollens meinen herzlichsten Dank aus. Ebenso danke ich

Herrn Prof. Dr. E. Meumann

für die Liebenswürdigkeit, meine Arbeit in das »Archiv für die gesamte Psychologie« aufgenommen zu haben.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

		Seite
Vorbemerkungen	[111]	1
Leibniz's Seelenbegriff	[113]	3
Die Terminologie der Gefühle	[119]	9
Gefühl und Intellekt	[123]	13
Gefühl und Wille	[131]	21
Arten der Gefühle	[138]	28
1) Sinnliche und geistige Gefühle	[138]	28
2) Die Affekte	[148]	38
Gefühlsgesetze	[154]	44
Die Physiologie der Gefühle	[163]	53

Vorbemerkungen.

Der Verfasser hat sich in den folgenden Blättern eine Untersuchung des Gefühlsbegriffes bei Leibniz zur Aufgabe gestellt. Zwei Tatsachen könnten gegen ein derartiges Unterfangen Bedenken erregen. Einmal tappt die Psychologie noch heute gerade auf diesem subtilen Gebiete dank der fast unübersteigbaren Schwierigkeiten sehr im Dunkeln. Wer es unternimmt, sich über die herrschenden Anschauungen genauer zu informieren, wähnt sich in einem Irrgarten zu befinden, in dem neckische Irrlichter obendrein ihr heimtückisches Spiel treiben. Glaubt doch sogar Lange »ohne Übertreibung« behaupten zu dürfen, »daß wir wissenschaftlich ohne alles Verständnis den Gemütsbewegungen gegenüberstehen«[1]). Diesem Übelstande hat er hoffentlich durch sein Werk abgeholfen. »I should as lief read verbal descriptions of the shapes of the rocks on a new Hampshire farm as toil through again«, so seufzt James nach dem Studium der wissenschaftlichen Auslassungen über das Gemütsleben. Wenn man aber das Dunkle neben das Dunklere stellt, so wird man nicht allzuviel Erleuchtung sich versprechen dürfen.

Andererseits beginnen doch die Gefühle ihre ureigenste Geschichte erst mit ihrer durch Kant erfolgten Emanzipation. Diese ist aber

---

1) Lange, Über Gemütsbewegungen. Übersetzt von Kurella. S. 9. Leipzig 1887.

nicht unvermittelt wie ein Meteor vom Himmel herabgefallen, vielmehr einem Regen vergleichbar, zu dem die vorhergehenden Denker die nötigen Wasserdämpfe beisteuerten. Gerade der Monadologe Leibniz[1]), der sich zugleich selbst als das trefflichste Musterbild einer Monade zeigt, insofern er nicht die Eins im All, sondern das All in der Eins seines Ichs darstellt — denn in Wahrheit alles ist seinem Gesichtskreis einbeschrieben —, wird uns, das können wir im voraus sagen, nicht aus der Behausung seiner psychologischen Ansichten entlassen, ohne uns aufs beste bewirtet zu haben. Abgesehen davon, daß in unseren historistischen Zeitläuften das Werden eines Gedankens oft wichtiger erscheint als der Gedanke selbst, kann die Beobachtung dieses Werdeganges von wahrhaftem Interesse sein bei einem Manne, über dessen mit Universalität verschwisterte Gedankentiefe man unwillkürlich erstaunen muß. Wenn man L. vielleicht einen »nur geringen Dienst« damit erweisen möchte, daß man die »Summe seiner geistreichen Raisonnements« zu einem »steifen System vollkommen ausarbeitete«[2]); so geringen Reiz dies vielleicht bieten würde, so ist es doch schon verlockender, das in verschiedenen Essays über den gleichen Gegenstand Gesagte zu einem neuen Essay zu vereinigen. Es kann also hier nicht — um Lessingisch zu reden — die Absicht sein, »mit kritischem Lämpchen die Sonne zu erhellen«, sondern nur mit dem Brennglase dieser Abhandlung die auseinanderstrebenden Strahlen in einem Punkte zusammenzuführen.

Doch nicht bloß die Gefühle sind noch im Dornröschenschlafe befangen: die ganze Psychologie L.'s harrt noch ihrer Befreiung. Sie ist das Aschenbrödel im System der Wissenschaft: die »ancilla« der Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik. Die Auslassungen über die Seele tragen daher zumeist die Lokalfarbe ihrer Umgebung. Wird nun von vornherein festgestellt, wie der Seelenbegriff im allgemeinen durch diese Einordnung in das gesamte philosophische System L.'s modifiziert wird und dadurch seine ganz charakteristische Prägung empfängt, so wird im weiteren Verlaufe der Arbeit die Ermittelung derartiger Einflüsse sich ungezwungener ergeben.

---

1) Ich kürze ihn einfach mit L. ab.

2) Herbart, Sämtliche Werke. V. S. 245. ed. Hartenstein, Leipzig 1850.

Leibniz's Seelenbegriff.

Vermischung und Entmischung zweier Hauptrichtungen des Geistes, Verkümmern der einen und Überwuchern der anderen zeugt die Verschiedenheit der Grundkonzeptionen der Philosopheme: die Richtung auf das Erkennen und die auf den Glauben — »Glauben« in exakt erkenntnistheoretischem Sinne gefaßt. Es ist der Kampf des Verstandes mit dem Gemüt, der die Geister bewegt und spaltet. Verkümmern und Überwuchern erzeugen in dem Extreme des Aussterbens der einen Richtung im Grunde keine Weltanschauung, sondern bloße Naturanschauung einerseits, Religion andererseits. Wenn der erkennende Verstand glaubt, das Reich des Gemütes, des Glaubens, des bloß Wahrscheinlichen — oder wie man es nennen will — sich aneignen zu dürfen oder zu sollen, dann wird er notwendig dogmatisch, und es resultiert eine intellektualistisch-rationalistische Metaphysik.

Wähnt der Glaube seinerseits dasselbe mit dem Reiche des Erkennens, des Verstandes, vornehmen zu müssen, will das, was selbst seinem Wesen nach nicht Erkenntnis ist und es nie sein kann, über das Erkennen urteilen, so kann auch hier das Resultat nur ein Dogma sein, ein skeptisches oder psychologistisches oder sensualistisches usf.

Erst der »weise und gerechte Richter« Kritizismus stiftet Frieden zwischen den streitenden Parteien und weist beiden unter reinlicher Abgrenzung ihr Ackerland zu.

So einfach dieses Schema ist, so mannigfaltig sind die Unter- und Spielarten. In dem Leibnizschen Seelenbegriffe, um den es sich ja hier vor allem handelt, halten sich beide Richtungen — Erkennen und Glauben — ungefähr die Wagschale. Bei Spinoza überwiegt die erste entschieden. Er sucht zunächst das Prinzip des Erkennens, vor allem aber die Erkenntnis selbst: die Wahrheit. Die Substanz, das all-eine Sein, umfängt in großzügiger Einheit die kleinliche Vielheit; aus ihrem ewig gleichen Schoße wird die ewig wechselnde Welt geboren. In ihr schließt sich zusammen der große Zwiespalt der zwei Welten: Materie und Geist. Wie Geist und Körper, so auch Natur und Gott. Die Natur, gedacht als lückenlose Kette von Grund und Folge, ist der reine Verstand: ist Gott. Gott ist nicht Schöpfer, Gott ist die

Natur, sofern sie sich selbst denkt, das Selbstbewußtsein der Natur. Deus sive natura. Diese großzügige Synthese und ihre kühnen Konsequenzen waren für L. eine Unmöglichkeit. Denn starke Fäden verknüpfen sein Denken mit der Religion; um die natürliche Theologie schwingt seine ganze Philosophie wie ein Planet um seine Sonne: Gott ist der Schöpfer der Welt, die Seele unsterblich, das Dritte, die Vergeltung nach dem Tode, wird zum Teil verdrängt durch die Diskussion über seine irdische Voraussetzung, den Freiheitsbegriff. Wer auf diesem Boden sich anbaut, für den ist die Selbständigkeit der Seele — ich meine ihre besondere Existenz — ein unantastbares Gut. Etwas anderes ist für das Bedürfnis des Gemütes unmöglich. Folglich steht die Sonderexistenz der Seele für Leibniz von vornherein außer Diskussion. Wenn die Seele unvergänglich sein soll, darf sie keine Teile haben; denn was Teile hat, kann nicht umhin, ständig welche zu verlieren, ist im ewigen Flusse, ständigen Vergehen. Sie ist mithin eine unteilbare, einfache Substanz: nichts kann aus ihr heraus-, und auch nichts in sie hineinkommen, sie ist durchaus auf sich selbst angewiesen.

Wie der Geist, so wird auch die Körperwelt verselbständigt; doch anders, als dies bei Spinoza geschehen war. Dieser führte die Veränderungen der Körperwelt, die darin herrschende Kausalität zurück auf durchgängige logische Bedingtheit. Das »natura sive intellectus«[1]) verbannt jedes andere Naturerkennen als das im reinen Denken. Mag auch die Emanzipation von der Anschauung, d. h. vom Raume und von der Zeit, das Ideal der Leibnizschen Naturwissenschaft sein, so ist er doch viel zu sehr Mann der Praxis, um damit Ernst zu machen. Die in der Körperwelt herrschende Kausalität steht unter dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft. Das nämliche Maß von Kraft muß im Universum beharren, wenn die Körperwelt nicht zum Chaos werden soll. Natürlich empfängt häufig ein Körper eine neue Kraft von einem anderen, der ebenso viel von der seinigen verliert. Das wird niemand bestreiten. Übernatürlich wäre nur eine Vermehrung der Gesamtkraft des Universums, die dann einträte, wenn einem Kraftzuwachs bei einem Körper kein gleicher Kraftverlust

---

1) Für diese Formel berufe ich mich auf Kühnemann, Grundlagen der Lehre des Spinoza. Gedenkschrift für Rud. Haym. S. 215. Halle 1902.

bei anderen entspräche (E. 774 b)[1]. Jedesmal, wenn die Seele ihren Körper zum Handeln veranlaßte, würde aber auf diesen eine neue, aus dem Nichts geschöpfte Kraft überströmen. Da aber dann die Seele ihrem Körper beliebige Mengen Kraft zuführen könnte — nichts vermöchte ihr darin Beschränkungen aufzuerlegen —, so müßten wir kraft unserer Seele z. B. einen ganz beliebig hohen Sprung tun können (D. II, 2. 143). Und in unserem Leibe würde dann das ganze Universum einen Kraftzuwachs erhalten (E. 775 a). Ebensowenig ist eine Hemmung der Körperbewegung durch die Seele möglich: denn Kraft zerflösse dann in Nichts. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft schließt jede Wechselwirkung zwischen Materiellem und Geistigem aus. Den oben behandelten Gemütsbedürfnissen, die für die Seele Partei nehmen, tritt eine Bedingung der Naturwissenschaft zur Seite, die jene schon vorher angebahnte Scheidung vollzieht durch Zurechtstellung des Kausalbegriffes als Kraftgleichung.

Körper und Geist haben nun nichts mehr voneinander zu wollen. Es bleibt nur noch übrig, hiermit die tägliche Erfahrung zu versöhnen, als bestünde eine Wechselwirkung zwischen Seele und Leib; denn wir beobachten in der Tat eine regelmäßige Abfolge von Physischem und Psychischem und umgekehrt, jedoch liegt hier nur Aufeinanderfolge vor, nicht Auseinanderfolge[2] im Verstande der Kraftgleichung. So kann denn — bei den gegebenen Prämissen — das Rätsel nur gelöst werden durch die prästabilierte Harmonie. Diese ist zunächst einmal eine Harmonie zwischen der Seele und dem ihr zugehörigen Leibe. Sie bedeutet trotz des dogmatischen Einschlages für eine empirische Psychologie nichts mehr und nichts weniger als der psychophysische Parallelismus der kritischen Philosophie, d. h. die Grundlage für die Beantwortung der Frage nach dem Erkenntnisgrade psychophysischer und psychologischer Urteile, oder nach deren Möglichkeit. Doch nur die Bedingung einer Psychophysik, nicht diese selbst ist bei Leibniz zu finden; wenigstens sind die Ansätze recht spärlich. Das theologische Interesse schiebt sich in den Vordergrund: die

1) Mit E. bezeichne ich die Erdmannsche Ausgabe, mit D. die von Dutens, von der vor allem der zweite Teil des zweiten Bandes für die Physiologie herangezogen werden mußte.

2) Die Kontrastierung ist entlehnt aus Hönigswald, Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge. S. 77. Berlin 1904.

Harmonie muß eine von Gott prästabilierte sein, er hat sie bei aller Welt Anfang geschaffen. Sie mußte kraft der in ihr enthaltenen metaphysischen Thesis vom An-sich-existieren der Seele selbst auf das metaphysische Gebiet hinübergeschoben werden und in die Reihe der Gottesbeweise einrücken. Treffend sagt Herbart: »Die prästabilierte Harmonie ist mit theologischen und naturphilosophischen Meinungen verwickelt; sie wurde dadurch vielmehr ein Gegenstand als eine Quelle neuer Nachforschungen«[1]). Es ist nicht abzusehen, weshalb Dessoir in seiner Geschichte der neueren deutschen Psychologie (1. Aufl. S. 5) durchaus jener »dualistischen Auffassung, wonach der Leib eine Maschine ist, die in exakter Korrespondenz mit der Seele handelt und leidet«, den Namen prästabilierte Harmonie nicht zuerkennen will. Auch hier ist doch schon »Ein großes Wunder, der Eine große Gedanke«, auch hier »zwei Uhren, die gleichmäßig gehen«. Dieses Gleichnis ist sogar der »dualistischen Auffassung« auf den Leib geschrieben, die freilich keine Harmonie sein soll. Die Einstimmigkeit aller Seelen ist nur eine Folge derjenigen zwischen Seele und Leib. Wenn Dessoir S. 5 sagt: »Auf die Monadenlehre führt schließlich die Leibnizsche Anschauung vom Verhältnis zwischen Seele und Körper zurück«, so dreht er die Sachlage um. Jede Seele stellt unmittelbar nur ihren Leib vor; sofern der Leib vom All Veränderungen erfährt, mittelbar und nur mittelbar in diesen Veränderungen auch das All. Dieser mittelbare Vorstellungsgegenstand ist für alle Seelen der gleiche; folglich harmonieren auch alle Seelen miteinander. Wie viele solcher Seelen wir anzunehmen haben oder annehmen wollen, ist dabei zunächst vollkommen gleichgültig. Der Ausbau der prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Leib wurde, wie gesagt, ein besonderer Gegenstand der Forschung, der, von den übrigen Gedankenkreisen getrennt, seine eigenen Kreise zog. Die skrupellose Ausdehnung des berühmten Analogieschlusses und die lex continui düngten den Boden, in dem das metaphysische Pflänzlein sproßte, bis es schließlich seine Zweige zum Baume der Monadologie ausbreitete. Ohne mit dieser rechten zu wollen, sei nur auf zwei interessante Punkte hingewiesen: einmal rückt die ausgebreitete Anwendung des Analogieschlusses die Monadologie in die unmittelbare Nachbarschaft

1) Sämtliche Werke. V. S. 224.

der die Natur beseelenden Mythologie, nur daß diese vornehmlich unseren Willen, jene unseren Intellekt in die Dinge hineinprojiziert; das zweite ist die bedeutsame Übertragung eines zunächst für die verächtliche materielle Welt geltenden und geltend gemachten Gesetzes, der lex continui, auf die Geisterwelt. Obwohl, wie bei den Rationalisten überhaupt, so auch bei L. — um mit Jean Paul im Titan zu reden — »über der äußeren Welt der Mond, über der inneren die Sonne aufging«, so trat doch hier der seltsame Fall ein, daß die Strahlen des Mondes die Sonne erleuchten mußten.

Die Seele sieht sich aller körperlichen Subvention entblößt und muß ihr Kleid aus eigenem Flachse spinnen. Alles, was in ihr vorgeht, gebiert sie aus ihrem Schoße: sie ist sozusagen der zureichende Grund aller seelischen Erscheinungen. Gleichwohl wird sie von dem Beile erkenntnistheoretischer Erörterungen in zwei diskrete Teile zerspalten. Die Diskussion der Gültigkeit unseres Denkens förderte dessen Voraussetzungen zutage. Diese müssen im denkenden Subjekte, d. i. bei L. im Individuum, irgendwie, zwar nicht als fertige Sätze oder Begriffe, aber als Fähigkeiten enthalten sein. Logische Geltungsfragen werden unter der Hand zu psychologischen Zeitfragen, das A priori[1]) wird zum Eingeborenen. So steht auf der einen Seite das der Seele virtuell Eingeborene, die Grundsätze und Grundbegriffe, sowie das ganze auf diesen sich aufbauende System des reinen Denkens: Logik, Mathematik, Metaphysik. Die durch keine äußere Erfahrung demonstrierbaren, in sich selbst evidenten Wahrheiten müssen zugleich der denkenden Tätigkeit der Seele allein zugehörig, allein aus ihr erklärbar sein: es sind Aktionen. Auf der anderen Seite steht das A posteriori, die Passionen; zwar sind auch sie im streng metaphysischen Sinne Produkte der Seele selbst, indes müssen zur Erklärung ihres Entstehens die Veränderungen der Außenwelt bzw. des Körpers herangezogen werden. So nahe L. der Emanzipation von diesem Psychologismus steht, vollzogen hat er sie nicht: sein erkenntnistheoretischer Frachtwagen ist mit psychologischer Konterbande beladen. Wer nach Seelenlehre fahndet, hat daher oft einen mühsamen Scheidungsprozeß vorzunehmen oder zum mindesten die Beeinflussung aufzuzeigen.

1) Im Kantschen Sinne.

In den Aktionen ist der Körper der Seele, in den Passionen die Seele dem Körper angepaßt. Liegt auf den ersten der Ton, dann tritt eine Gleichmachung aller Seelen ein; denn die Wahrheit ist für alle dieselbe. Auf diesem Standpunkte finden wir Spinoza. Leibniz betont die Passionen, und sofort ergeben sich unendliche Verschiedenheiten. Denn der Körper, den die Seele kraft der prästabilierten Harmonie vorstellt, erfährt vom All seinem besonderen Standort gemäß nur ihm eigentümliche Veränderungen; dadurch erhält auch die Seele ein nur ihr zugehöriges Weltbild. »Es ist nicht sowohl alles eins als vielmehr jedes Eins alles. Es ist eine wahre Germanisierung der Philosophie« [1]). Der Sinn für das Einzelne kann sich betätigen; wie sonst nirgends im Rationalismus, ergibt sich hier bei L. eine Möglichkeit zu liebevoller psychologischer Empirie. Doch wieder drängen die Erörterungen anderen, höheren Zielen zu. Die Seelen unterscheiden sich nicht durch den Gegenstand der Perzeption — denn der ist für alle der gleiche: das Universum —, sondern durch die Klarheit oder Unklarheit ihres Weltbildes. Das Stufenreich der Monaden mit seinen infinitesimalen Unterschieden geht in diesen Zusammenhang ein.

Ein zweiter Zielpunkt ist der moralische. Auf der empirischen Seelenlehre baut L. seinen Freiheitsbegriff auf. Denn seine Moral ist keine, die sich lediglich mit Aufstellen von Idealen befaßte. Sie schaut nicht bloß in die Wolken, sondern auch auf den ringenden Menschen, schildert die Genesis der Willenshandlungen und gibt demgemäß praktische Regeln. Freilich muß auch L. dem sittlich Strebenden Ziele vorstecken, und diese werden gefunden im Apriorischen, im reinen Verstande, in den Aktionen. Das reine Denken — denn in diesem allein wohnt Klarheit, wohnt Deutlichkeit — ist genau wie bei Spinoza ein sittlicher Zustand [2]). Diese ethischen Ziele werfen ihre Schatten voraus auf die Seelenlehre. Diese gleicht also einem Balle, der zwischen den beiden Spielern, Erkenntnistheorie und Moral, hin- und herfliegt. Ihn im Fluge zu fangen, ist im Grunde die Aufgabe dessen, der Leibniz's Anschauung von der Seele des näheren untersuchen will.

---

1) Kühnemann, a. a. O. S. 252.

2) Von L.'s Vollkommenheitsbegriff, auf den es ja bei den ethischen Zielen hinausläuft, wird weiter unten in dem Abschnitt »Arten der Gefühle« des längeren gehandelt werden.

Die Diskrepanz von Materie und Geist findet ihren schlagenden Ausdruck in der Verschiedenheit der beide beherrschenden Gesetzlichkeiten. Die Materie unterliegt den wirkenden Ursachen (causes efficientes) — der Geist den Endursachen (causes finales). Der meßbaren Ursache tritt das unmeßbare Motiv gegenüber, dem mechanischen Naturgesetz das Gesetz der Begierden (loi des appétits E. 714 b). Die Begierde wird (E. 720 b) definiert als Strebung (tendance) von einer Perzeption zur anderen. Damit stellt sich das seelische Geschehen für L. dar als ein ständiger Übergang von einem intellektuellen Zustand in den anderen mittels der Begierden oder Strebungen, d. i. des Willens[1]). Der Intellekt verfügt über drei Stufen: 1) die Perzeptionen, genauer kleinen Perzeptionen (petites perceptions), 2) die Sensationen, man könnte sie analog große Perzeptionen nennen[2]), und 3) die Intellektionen. Die ersten sind die Zuständlichkeit der nackten Monaden ohne Bewußtsein, die zweiten die der Monaden mit Bewußtsein, die dritten die der vernunftbegabten Monaden. Dem entspricht auch eine dreisprossige Willensleiter: 1) die unbewußte (kleine) Begierde oder Strebung (appétit, tendance, inclination schlechthin), 2) die bewußte Begierde oder Strebung (E. 736 a grand appétit, E. 251 a volition, instinct), 3) der Wille im strengen Sinne des Wortes (volonté E. 464 b, D. II, 2, 155). Neben diesen beiden Grundtypen seelischen Geschehens scheint kein Raum für etwas Drittes zu sein: für die Gefühle. Die eingangs erwähnte Schwierigkeit taucht wieder auf. Es wird also die nächste Aufgabe sein müssen, festzustellen, wovon wir denn überhaupt reden, wenn wir von »Gefühlen« bei L. sprechen, um dann zu den Beziehungen dieses »X« zu Intellekt und Willen überzugehen.

Die Terminologie der Gefühle.

Wenn Kirchner sagt, L. identifiziere Gefühl und Empfindung[3]), und damit die Termini »sentiment« und »sensation« meint, so hat er recht; übersetzt er aber »sentiment« schlechthin mit Gefühl, so

1) Es ist demnach nicht recht einzusehen, warum Dessoir (a. a. O. S. 18) der L.'schen Substanz die Notwendigkeit vindizieren will, nur aus Perzeptionen zu bestehen, d. h. nur Zuständlichkeit zu besitzen.

2) Der Ausdruck »grand appétit« unterstützt uns darin (E. 736 a).

3) Kirchner, L.'s Psychologie. S. 76. Cöthen 1875.

ist das falsch. Denn »sentiment« ist zunächst nichts weiter als das zu dem Verb »sentir« gehörige Substantivum, und »sentir« heißt: mit Bewußtsein, Aufmerksamkeit und Gedächtnis perzipieren, d. h. apperzipieren, unser heutiges Empfinden, Wahrnehmen (E. 715a, 127a, 137b usf.). Es steht damit auf derselben Stufe, ja bedeutet genau dasselbe als der Terminus »sensation« oder das lateinische »sensio« (E. 245b, 464b, 466a usf.). »Sentiment« bedeutet demnach, genau wie »sensation«, die Apperzeption eines sinnlichen Gegenstandes.

Obwohl hier nicht der Apperzeptionsbegriff zur Diskussion steht, muß in Kürze davon die Rede sein. Dieser ist ganz und gar nicht so zwiespältig, wie es bisweilen dargestellt wird. L. redet von Apperzeption als der bloßen Fähigkeit, mit Bewußtsein und Gedächtnis wahrzunehmen, wie man vom Gedächtnis als der Fähigkeit zu behalten redet (z. B. E. 235b). Wie aber das Gedächtnis in Wirklichkeit nicht eine nackte Fähigkeit, ein leerer Krug ist, in den alles mögliche hineingegossen wird, sondern als psychische Realität nur die Summe der Gedächtnisbilder — polemisiert doch L. ausdrücklich gegen diese nackten Fähigkeiten (E. 236a) —, so ist auch die inhaltsleere Apperzeption, als nackte Fähigkeit, keine psychische Realität, sondern nur die inhaltsvollen Apperzeptionen (E. 246a). Gegenstand der Apperzeption kann mancherlei sein. Es gibt so viele verschiedene Apperzeptionen als verschiedene seelische Inhalte. Wir apperzipieren z. B. ein Geräusch (E. 225b, 233b), d. i. mögliche Gegenstände der Sinnlichkeit überhaupt. Da aber »große«, bewußte Perzeptionen nach der lex continui nur aus kleineren hervorgehen können, so kommen der Seele beim Apperzipieren schon vorhandene Inhalte zum Bewußtsein; sie apperzipiert nicht sowohl Gegenstände als vielmehr Perzeptionen von Gegenständen. Apperzeption ist somit das Bewußtwerden oder Bewußtsein von Perzeptionen, d. i. deren Wirkung oder Reflex ins Bewußtsein. In diesem Sinne glaube ich die Definition von Apperzeption als reflexive Kenntnis der Perzeption verstehen zu müssen (E. 715a). Von nichts anderem, aber auch von gar nichts anderem ist an dieser Stelle die Rede als von bewußten Perzeptionen, die sich dem Gedächtnis einprägen, ganz und gar nicht von Selbstbewußtsein in irgendwelcher Form, als sei etwa die Apperzeption der ruhende Ichpunkt in der Erscheinungen Flucht. Die Seele apperzipiert nicht

sich selbst als das Subjekt der Perzeptionen, sondern die Perzeptionen selbst bzw. deren Gegenstände.

Davon ist scharf zu trennen die Reflexion, d. i. die denkende Verarbeitung seelischer Inhalte. Diese wird natürlich durch bewußte seelische Phänomene allererst möglich. Die Apperzeption erscheint als Bedingung der Reflexion (E. 235 b). Ein Ergebnis dieser Reflexion, d. i. der Vernunftbetätigung, ist erst das Ichbewußtsein (E. 715 b). Da aber die Prinzipien und Grundbegriffe reiner Vernunft schon der Seele virtuell eingeboren sind, so werden auch sie gewissermaßen nur apperzipiert, d. i. zum Bewußtsein gebracht (E. 206 b, 211 b usf.). Insofern erscheint auch das Ich als möglicher Gegenstand der Apperzeption. Diese bezieht sich sonach wie das Bewußtsein auf Aktionen wie Passionen und kommt wie dieses sowohl Tieren wie Menschen zu; auf Aktionen bezogen, dagegen nur den reflektierenden Menschen bzw. den Geistern überhaupt, d. i. vernunftbegabten Wesen, den selbstbewußten und damit sittlich verantwortlichen Persönlichkeiten. Es erscheint sonach durchaus berechtigt, die »sensations« bzw. »sentiments« unter die Apperzeptionen zu rechnen, d. i. als bewußte, sinnliche Perzeptionen zu fassen.

Gleichwohl finden sich Übergänge zu der heutigen Gebrauchsweise. So werden den Gedanken (pensées) und Empfindungen die »sentiments de douleur et de plaisir« zur Seite gestellt (E. 619 a). An anderer Stelle spricht L. vom »sentiment de chagrin« (E. 206 a), oder der »amour« wird definiert als »le désir ou le sentiment qu'on a pour ce qui nous donne du plaisir« (E. 247 a). »Sensation« und »sentiment« waren also ürsprünglich identisch. Das erstere schloß sich aber ganz besonders an die Sinnesempfindung an, während das letztere einen universaleren Charakter zeigt, entsprechend etwa der Perzeption (so E. 224 a, 197 a: petits sentiments confus = petites perceptions). Unterstützt wurde die leise Bedeutungsumwandlung nach der Gefühlsseite vielleicht durch die Verwendung des Terminus in der häufig gebrauchten Definition von Lust und Unlust: deutsch »Empfindung einer Vollkommenheit« (E. 671), lateinisch »sensus perfectionis« (E. 670 a), französisch »sentiment de perfection« (z. B. E. 261 b).

Weder »sensation« noch »perception« waren hier brauchbar aus euphonischen Gründen; so mag auch dieser Umstand: das Vermeiden der Kakophonie, und die durch häufigen Gebrauch der

Definition verursachte Assoziation von »plaisir« und »douleur« (Lust — Unlust) mit »sentiment« zur terminologischen Verschiebung einen bescheidenen Beitrag geliefert haben.

Da wir uns mit dem Gattungsbegriff auf mehr als schwankendem Boden befinden, so müssen wir uns wohl oder übel lediglich an die vorhandenen Arten klammern. Doch alles scheint uns aus den Händen zu gleiten; denn eine Fülle von Worten, die unter den heutigen Gefühlsbegriff subsumiert werden müßten, strömt uns entgegen.

Auf der Lustseite: Lust, plaisir, volupté, delectatio, joie, commodité; auf der Unlustseite: douleur, déplaisir, chagrin, tristesse, souffrance, incommodité.

Man sollte vermuten, daß unter den verschiedenen Worten sich auch verschiedene Bedeutungen verstecken. Das am häufigsten gebrauchte Gegensatzpaar ist »plaisir — douleur« [1]). Dem entspricht lateinisch »voluptas — dolor« (D. II, 2. 73, 90; D. III. 602. Wolff braucht für dolor — »taedium« und verdeutscht es mit »Unlust«. Psych. emp. § 518); folglich sind volupté und plaisir identisch. E. 579 wird unter mal physique = déplaisir begriffen: douleur, chagrin et toute autre sorte d'incommodité. Mithin ist incommodité = déplaisir. E. 247 b fällt unter »douleur effective«: déplaisir, chagrin, incommodité. Also ist auch zwischen douleur und déplaisir kein einschneidender Unterschied konstatierbar. Die Verwendung des Terminus dolor für Unlust hat den unangenehmen Nachteil, daß durchaus nicht feststellbar ist, inwieweit L. zwischen Schmerzempfindung und Unlustgefühl unterschieden hat. Wir haben uns mit dieser Ungewißheit zufrieden zu geben. E. 510a ist souffrance = mal physique, mithin = déplaisir. Die Analogie der Ausdrücke gestattet die entsprechenden Gleichsetzungen auch für die Lustseite. Es wird also erlaubt sein, all diese Worte kurzerhand unter das Gegensatzpaar Lust — Unlust zu subsumieren. Tatsächlich bestehende Differenzen (so werden die Begriffe Freude und Trauer weiter unten die Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen) fallen bei der Abgrenzung gegen das große Gebiet der Empfindungen, des Intellekts überhaupt, einerseits, gegen das Reich des Willens andererseits nicht ins Gewicht.

---

1) E. 224 a, 261, 269 a, 348 a usf.

Gefühl und Intellekt.

Die Vorstellungen zerfallen bei L. in zwei Klassenpaare: in klare und dunkle (claires — obscures) einerseits und deutliche und verworrene (distinctes — confuses) andererseits. Einteilungsprinzip ist der in der Vorstellung gegebene Erkenntnisgrad. Eine Idee ist klar, wenn sie hinreicht, das vorgestellte Ding wieder zu erkennen und von anderen zu unterscheiden (E. 288 b), anderenfalls ist sie dunkel. Eine Idee ist deutlich, wenn sie in sich selbst klar ist, d. h. wenn sie die Merkmale des Objektes aufzeigt, das Objekt analysiert, definiert (E. 289 a). Ihr Gewebe muß sich bis zu den feinen und feinsten eingeschossenen Fäserchen auseinanderzupfen lassen, anderenfalls ist sie verworren. Eine dunkle Vorstellung kann also nie deutlich sein, wohl aber eine klare verworren: die Farben z. B. können wir sehr gut voneinander unterscheiden, doch ihre Struktur ist uns letzten Endes unbekannt.

»Distinkt« wenigstens in der Möglichkeit sind alle Ideen, die aus dem reinen Denken, aus der Vernunft stammen, die wir selbst aus eigener Machtvollkommenheit aus uns herauswickeln, deren zureichender Grund die Seele ist. Den mathematischen Begriff vom Kreise kann ich in alle seine Bestandteile zerlegen; denn ich konstruiere ihn. Die Konstruktion ist die Universalmethode der Mathematik, des reinen Denkens überhaupt. Die Deutlichkeit der Vorstellungen aus reinem Denken ist bedingt durch ihre Konstruierbarkeit aus den eingeborenen Grundsätzen und Grundbegriffen; diese systematischen Grundpfeiler und Ecksteine sind in aller Kürze: die Sätze der Identität, des Widerspruches, vom zureichenden Grunde, die Ideen von Existenz, Substanz, Raum, Zeit, Zahl usf. (E. 269, 210 ff., 230 b). Wie im Gegensatz zum Deutlichen das Verworrene aussieht, geht am besten hervor aus dem Vergleiche des Bildes eines Polygons mit der in der mathematischen Definition festgelegten Vorstellung aus reinem Verstande. Wenn mir jemand ein reguläres Vieleck vorlegt, dann weiß ich aus dem bloßen Gesichtseindruck noch nicht, daß es tausend Seiten hat. Ich habe nur eine verworrene Idee von Gestalt und Seitenzahl, bis ich sie durch Zählen verdeutliche. Nicht die Passivität, sondern allein unsere Aktivität liefert distinkte Ideen. Habe ich die Seitenzahl des vorgelegten Vielecks festgestellt, dann

kenne ich auch ganz genau sein Wesen und seine Eigenschaften; denn es sind die des regulären Tausendecks (E. 291 b). Übung kann zwar unserer Einbildungskraft die Fähigkeit geben, Vielecke bzw. deren Seitenzahl zu schätzen, d. h. sie von anderen zu unterscheiden und wiederzuerkennen, sie vermag also unsere Bilder klar zu machen; diese bleiben aber verworren: denn das Bild dient nicht dazu, Wesen und Eigenschaften des Vielecks zu entdecken. Das vermag nur die konstruktive Methode der Geometrie. Diese allein liefert unabhängig von aller Sinnlichkeit durch rein begriffliches Denken deutliche Ideen E. 292 a). Dieser konfusen Art sind alle unsere sinnlichen Vorstellungen, sofern wir zur Erklärung ihres Entstehens die Veränderungen im Körper heranziehen müssen, sofern also die Seele leidet, aber nicht, sofern sie handelt. Tadelnswert ist diese Verworrenheit keineswegs, denn sie beruht auf einer Unvollkommenheit unserer Organe, für die wir ja nicht verantwortlich gemacht werden können (E. 289 a). Verschiedene Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke können wir im allgemeinen auseinanderhalten, auch wohl wieder erkennen (abgesehen etwa von sehr verwandten Farbentönen E. 288 b): so unterscheiden wir rot von blau, süß von bitter, hohe Töne von tiefen, aber wir können nicht unterscheiden, was diese Qualitäten in sich enthalten (E. 289 a). Locke nennt sie »einfache Ideen«, Mach würde von »Elementen« sprechen. Wenn uns jemand fragt, was ein Dreieck sei, dann zählen wir die den Begriff konstituierenden Merkmale der Reihe nach auf, d. h. wir geben eine »Nominaldefinition«; fragt uns aber ein Blinder, was rot sei, so haben wir zwar eine Vorstellung von dieser Farbe, können aber nicht sagen: rot hat diese oder jene Eigenschaft, die es unterscheidet vom Blauen. Es ist ein Etwas, ich weiß nicht was: ein »je ne sais quoi« (a. a. O.), mit anderen Worten: eine elementare Bewußtseinstatsache, die in der Erfahrung durch Beispiele aufgezeigt werden, aber keine Nominaldefinition erhalten kann. Die einfachen Empfindungen sind Passionen der Seele und zunächst nicht analysierbare Bewußtseinstatsachen. Beide Merkmale treffen auch zu für die einfachen Gefühle: Lust wie Unlust sind unwillkürliche, aus irgendwelchen Ursachen in der Seele auftauchende, für das unmittelbare Bewußtsein nicht zerlegbare, psychische Phänomene. Hierin liegen auch die Gründe, die die Angliederung der Gefühle an das »niedere Vermögen«, d. i. an Wahrnehmungen

und Empfindungen, bewirkt haben, nicht in der »Erfahrung eines undeutlichen Vorstellungszustandes bei heftiger Gefühlserregung«, wie Dessoir will (a. a. O. S. 426). Häufig wird von ihnen deshalb der Ausdruck Perzeptionen gebraucht. Gleichwohl ist dieser Terminus nach seiner gewöhnlichen Definition nicht fähig, auch die Gefühle in sich zu fassen; so wenn es heißt: »Perzeption ist nichts anderes als die Vorstellung der äußeren Veränderung in der inneren« (E. 464a). Dies gilt zur Not noch für die Gefühle, die an die Sinnlichkeit geknüpft sind, für deren Auftreten wir als Erklärung den Körper heranzuziehen haben; bei der Lust (oder Unlust), die aus den Geistesbetätigungen entsteht, für die die Seele allein verantwortlich zu machen ist, wo die zugehörigen leiblichen Veränderungen zu ihrer Erklärung des Geistes bedürfen, würde die Definition geschraubt und gepreßt werden müssen, um irgendwelche Berechtigung zu haben. Daß trotzdem Perzeption angewandt wird, liegt an den soeben ausgeführten verwandtschaftlichen Beziehungen der elementaren Gefühle zu den elementaren Empfindungen, über denen diese geringe Nichtkonvenienz in Vergessenheit geriet. Eine schöne Bestätigung dieser unserer Auffassung findet sich bei dem in der Terminologie hier gleich verfahrenden Descartes. Man könne, führt dieser aus, die Leidenschaften Perzeptionen nennen, wenn man darunter alle Gedanken verstehe, die nicht Aktionen (reines Denken) und auch nicht Willenserscheinungen seien[1]). Auch auf die Schwierigkeit eines anderen Terminus sei an dieser Stelle hingewiesen: ich meine den weiteren und engeren Gebrauch von »passion«. Dieses bezeichnet einmal den Gegensatz zur Tätigkeit und fällt also mit der eben durch Anziehung von Descartes festgestellten Bedeutung von Perzeption zusammen, dann aber bedeutet es im besonderen die Gemütsbewegungen. Dies sei nur angedeutet, um die Verschwisterung von Gefühl und Empfindung durch die entstehenden terminologischen Schwierigkeiten in das rechte Licht zu rücken. Die Gefühle drängten nach Selbständigkeit; dies wird vor allem deutlich durch das Gewundene und Gezwungene der Empfindungsterminologie in der Anwendung auf die Gefühle.

Sind Lust und Unlust aber erst einmal auf einen Boden mit

---

1) Descartes, Ausg. von Cousin. IV. Passions de l'âme. Art. 28. S. 61.

der Sinnlichkeit gestellt, dann ist die Übertragung der für die Empfindungen geltenden Prinzipien selbstverständlich. Das »je ne sais quoi« lüftet bei den einfachen Empfindungen doch in gewissen Fällen sein Inkognito. Wenn wir blaues und gelbes Pulver mischen, resultiert die Empfindung: grün. Offenbar ist diese ein Komplex von unterbewußten Blau- und Gelbperzeptionen, die wir aber infolge ihrer Kleinheit und großen Anzahl nicht zu apperzipieren vermögen (E. 81 b). Es sind kleine Perzeptionen der beiden Grundfarben, deren Anhäufung die Wahrnehmung »grün« hervorruft. Damit beginnt die Wirksamkeit der »petites perceptions«; sie sind es, die der Psychologie L.'s den charakteristischen Stempel aufdrücken; auf ihre Bedeutsamkeit kann gar nicht oft genug hingewiesen werden. Sie verdanken, genau so wie das Stufenreich der Monaden, ihre Existenz der lex continui. Durch sie tritt das Seelische Schritt für Schritt in exakte Parallele mit dem Materiellen.

Die Materie denkt sich L. (typisch rationalistisch) ursprünglich flüssig, d. i. als ein nirgends unterbrochenes Kontinuum. Körper entstehen darin durch Zusonderung und Absonderung, durch mehr oder minder übereinstimmende Bewegungen (das bedingt Härte und Weichheit) (E. 199 b). Ebenso ist auch die Seele ein Kontinuum aus kleinen Perzeptionen, durch deren Zu- und Absonderung der Vorstellungswechsel hervorgerufen wird. Wie — von der anderen Seite betrachtet — jeder Körper teilbar ist ins Unendliche, so ist auch jede Apperzeption in unendlich viele kleine Perzeptionen teilbar. Wie in der materiellen Welt niemals eine Bewegung per saltum aus der Ruhe entsteht und auch nur in infinitesimalen Übergängen zur Ruhe zurückkehrt, wie man niemals eine Strecke zurücklegen kann, wenn man nicht zuvor eine kleinere zurückgelegt hat (E. 198 a), so muß man auch annehmen, daß die merkbaren, bewußten Perzeptionen gradatim aus solchen hervorgehen, die zum Bemerken zu klein sind, denn nichts kann auf einen Schlag entstehen, ein Gedanke so wenig wie eine Bewegung (E. 226 a). Bewegung in der Materie wie im Geiste ist gleicherweise beherrscht vom Infinitesimalprinzip. Ruhe ist hier wie dort ein Unding. Sonderbar genug: der »Spiritualist« L. konnte zum Stammvater der Vorstellungsmechanik werden; einen Schritt weiter — und wir stehen vor Herbart. Es liegt dies letzten Endes in der Interessenrichtung des L.schen Geistes be-

gründet, der sich nicht erschöpft in einseitiger Ausbildung der Seelenlehre: der Monadologie. Mit gleicher Liebe umfaßt er die Materie und gibt ihr allererst das Gesetz, das die mathematische Naturwissenschaft begründet. Sobald nur mit der prästabilierten Harmonie einigermaßen Ernst gemacht wurde, mußte dieses Gesetz der Körperwelt unter den Händen zu einem seelischen werden. Da jedem Körperlichen ein Seelisches zugeordnet ist, so mußten ja infinitesimale Übergänge im Körper sich widerspiegeln als infinitesimale Übergänge in der Seele. So muß man denn, um mit Herbart zu reden, »durch L.'s Erfindung, die Rechnung des Unendlichen, das Auge schärfen; um die kleinen Vorstellungen in ihrer Wirksamkeit beobachten zu können« (a. a. O. V. 243). Selbstverständlich sucht L. nach unterbewußten seelischen Vorgängen, um das abstrakt Deduzierte nachträglich durch konkrete Erfahrung zu belegen[1]): so führt er an, daß wir ein Geräusch, welches soeben unser Ohr traf, ohne zum Bewußtsein zu kommen, weil wir von etwas anderem absorbiert waren, gewissermaßen nachträglich noch hören, sobald man uns darauf aufmerksam macht (E. 197a).

So wenig wie Lust und Unlust als unmittelbare Erfahrungen einer Nominaldefinition fähig waren, so sehr müssen diese »einfachen Ideen« Lockes bei L. ebenfalls aus kleinen und kleinsten Gefühlen zusammengesetzt sein. Die merkbare Lust entsteht aus kleinen Lüsten (demiplaisirs), die merkbare Unlust aus kleinen Unlüsten (demidouleurs). Hier ist zum ersten Male hinzuweisen auf den Begriff der »Unruhe« (inquiétude). Die Unruhe ist zunächst einmal nichts weiter als das ständige Hin- und Heroszillieren der Seele zwischen unbewußten Gefühlen. Sie unterscheidet sich vom Schmerz nur wie das Kleine vom Großen, und gleichwohl bildet sie auch häufig ein Rudiment unserer Lust (E. 198a, 247b ff.). »Das Auge des Metaphysikers« begnügt sich nicht damit, »nur das anzuschauen, was auf dem Vorhange der Wahrnehmung zu sehen ist, sondern blickt hinter den Vorhang«[2]). L. erklärt nicht bloß das Zifferblatt der Uhr, er klappt sie auf und läßt uns hineinschauen in ihr geheimstes Triebwerk, in das

1) Es wäre eine verlockende Aufgabe, die Genesis der kleinen Perzeptionen bei L. quellenmäßig festzustellen.

2) Herbart, a. a. O. V. S. 243.

Ineinandergreifen des minutiösen Rädergewirres; und dort ist auch die nimmermüde »Unruhe« in ihrer rastlosen Beweglichkeit: hier liegen die wahren Kräfte, die die Zeiger draußen auf dem Zifferblatte bewegen — auch in dem Unterbewußten, und damit auch in der »Unruhe«, haben wir die »wahren Kräfte zu suchen, aus denen die sämtliche Tätigkeit des Gemüts erklärt werden muß« [1]). Die kleinen Perzeptionen werden in ihrer Anwendung auf Lust und Unlust immer wieder in unserem Gesichtskreise erscheinen und immer wieder von neuem ihre unendliche Fruchtbarkeit als Erklärungsprinzip erweisen.

Auf dieser Grundlage ergibt sich die Beantwortung der Frage, bis zu welchem Grade auch die anderen Lebewesen der Gefühle fähig sind. Da Tiere über Bewußtsein verfügen, werden sie auch Lust und Unlust erleben. Da sie aber rein empirische Wesen sind — sie apperzipieren wohl, aber reflektieren nicht; sie haben Bewußtsein, aber kein Selbstbewußtsein —, und höheres Seelenleben, Verstand und Vernunft, ihnen nicht vergönnt ist, da ferner, wie wir sehen werden, auf der dritten Stufe die höchste Lust sich findet, so ist auch anzunehmen, daß ihre Gefühle nur sehr dürftig sein werden (E. 579 b). In diesem tierischen Zustand befinden sich auch oft die Menschen, sobald sie ihre höheren geistigen Anlagen vernachlässigen und sich zum Momentanwesen erniedrigen.

Die Grünempfindung muß also — wie gesagt — aus kleinen Blau- und Gelbperzeptionen entstanden gedacht werden. Diese Erkenntnis läßt sich zu einer Definition formulieren: zwar keiner nominalen, wohl aber einer kausalen, einer genetischen. Viel geholfen ist damit zunächst noch nicht: denn jetzt erweisen sich wieder die Blau- und Gelbempfindungen als das unbekannte Etwas. Ja selbst wenn eine große Vervollkommnung unserer Sinnesorgane uns die Verschiedenheit der Farben erkennen ließe als Modifikationen der Körperoberflächen, so würden jene Oberflächenpartikelchen wieder neue Farben zeigen und so fort bis ins Unendliche (E. 237 a). Alle Kenntnisse von den sinnlichen Dingen, alle genetischen Definitionen erweisen sich also als vorläufig (E. 308 b); sie gelten nur so lange, bis wir weiter eingedrungen sind in das »Gewebe« der Dinge; sie spiegeln wieder den jeweiligen Stand-

1) Herbart, a. a. O. V. S. 243.

punkt unserer Analyse. Die Sinnesqualitäten sind mithin bis zu einem gewissen Punkte erklärbar: das Erklären (expliquer) ist aber auch alles, was geleistet werden kann; sie begreifen (comprendre), ist ein Ding der Unmöglichkeit. Niemand kann a priori, d. i. deduktiv, beweisen, daß eine Anhäufung von infinitesimalen Blau- und Gelbperzeptionen die Empfindung Grün hervorrufen müsse. Um etwas zu begreifen, genügt es nicht, nur einige Ideen davon zu haben: diese müssen vielmehr alle klar, deutlich und adäquat sein (E. 499). Bei der Sinnlichkeit kommen wir mithin niemals zum Begreifen, sondern bleiben im Erklären stecken. Die Methode dieser Art Erkenntnis ist nicht synthetisch, sondern analytisch.

Analog den Sinnesqualitäten können auch die Gefühle genetisch definiert werden: Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit, Unlust die Empfindung einer Unvollkommenheit (E. 261 b und sonst). Schon bei Cartesius war die Vollkommenheit die Ursache der Lust und die Unvollkommenheit die der Unlust: der Briefwechsel mit der Pfalzgräfin Elisabeth ist voll davon (besonders der Brief vom 1. Juni 1645). Spinoza definierte seine »laetitia« als Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit, seine »tristitia« als Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit [1]).

Natürlich hat das unmittelbare Bewußtsein keine Kenntnis von diesem Zusammenhange. Wie in der Grünempfindung nicht zugleich ihre Genesis mitempfunden wird, ebensowenig liefert ein Gefühl gleichsam als Anschauung seine genetische Definition. Man kann nur sagen, es liegt ihm ein »ich weiß nicht was« zugrunde. Doch die genauer zusehen, »die der Dinge Ursachen erforschen, finden den Grund zum öfteren und begreifen, daß etwas darunter stecke, so uns zwar unvermerket, doch wahrhaftig zu statten kommt« (E. 671 b). Damit vollzieht sich zugleich sachlich eine Trennung der Gefühle von den Sinnen; denn jenen fällt nicht die Aufgabe zu, äußere Vorgänge zu repräsentieren, sie sind nicht Passionen schlechthin, aber auch keine Aktionen: sie werten sowohl Aktionen wie Passionen im Hinblick auf deren Nutzen oder Schaden für den momentanen Habitus des Organismus — Leib und Seele; sie bringen zum Ausdruck »eine Beziehung der objek-

1) Ethik. III. Affectuum definitiones. 2. u. 3.

tiven Ursachen zu Wohl und Wehe«[1]) unserer selbst. Die Lust zeigt eine Förderung, die Unlust eine Hemmung unseres Wesens an (E. 246b). Wir heben es aber noch einmal hervor: in den Gefühlen selbst als Erlebnissen ist ihr »Wesen« ganz und gar nicht gegeben, denn wir nehmen nicht die Definitionen von Lust und Unlust wahr (E. 213b). Es handelt sich nicht darum, anzugeben, wie uns bei Lust und Schmerz zumute ist, das wäre eine Nominaldefinition, es werden vielmehr nur die objektiven Ursachen der Gefühle festgestellt.

Damit ist zugleich implicite gegeben ein charakteristisches Abhängigkeitsverhältnis von den Empfindungen und Vorstellungen. »Lust- und Unlustgefühle kommen niemals isoliert und für sich vor, sie sind stets an irgendwelche Empfindungen oder Vorstellungen gebunden, die ihre Grundlage oder ihren Inhalt ausmachen«[2]). Es muß ein Gegenstand der Wertungen gegeben sein; etwas, was für uns Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bedeutet; etwas, was in Beziehung tritt zum Wohl und Wehe unserer selbst. »Implicite«; denn ausgesprochen ist dieses Abhängigkeitsverhältnis von den Empfindungen und Vorstellungen bei L. ausdrücklich nirgends. Doch ist es im Grunde selbstverständlich und bedarf nicht der langen Erörterungen, die z. B. Ribot dieser Frage widmet.

Die Umkehrung suchen wir dagegen nicht vergeblich bei L. Zu jedem intellektuellen Vorgang gesellt sich ein Gefühl als Begleiter. Es gibt nach L. keine völlig indifferenten Perzeptionen (E. 246b). Es wäre mit der lex continui unvereinbar. Mag es bisweilen auch so scheinen, als hätten wir eine weder lust- noch unlustbetonte Empfindung oder Vorstellung vor uns, so liegt das nur daran, daß die Gefühlsbetonung zu schwach ist, um sich im Bewußtsein geltend zu machen. Wie vorher zu jedem Gefühl ein intellektueller Zustand als Grundlage gefordert wurde, so ist umgekehrt auch dieser nie ohne jenes; sobald er am seelischen Horizonte (diesseits oder jenseits des Bewußtseinsvorhanges) auftaucht, sofort vollzieht sich die unwillkürliche Wertung durch mehr oder weniger intensive Gefühle: diese sind also unsere treuen, niemals uns von der Seite weichenden Warner und Berater. Wenn »man aber fragen muß, wie eine solche Schätzung zustande kommt«,

1) Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I. Bd. 2. Aufl. S. 568. Leipzig 1905.

2) Ebenda. S. 565.

dann sitzen wir, wenigstens nach Lehmanns Ansicht, auf dem Trockenen. Denn »hierauf ist noch keine Antwort gegeben, die Sache ist ein reines Rätsel« [1]).

Mag auch die teleologische Betrachtungsweise dem heutigen wissenschaftlichen Empfinden durchaus zuwider sein — Umbildung und Anpassung helfen wohl auch hier über die Schwierigkeit hinweg —, so fällt sie doch völlig in die Richtungslinie des L.schen Denkens, in die Richtungslinie einer Philosophie, die sich Gottes Ruhm und Preis als höchstes Ziel gesteckt hat (E. 138a). Und hier bot sich doch offensichtlich eine Gelegenheit, Gottes Liebe und Fürsorge in strahlendem Lichte zu zeigen, ein Musterbeispiel dafür zu liefern, wie man in der Philosophie wieder zurückkehren müsse zur Erforschung der Zweckursachen oder, was dasselbe ist, zur Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge. —

Um noch einmal die bisherigen Ergebnisse kurz zusammenzufassen: Lust und Unlust erschienen als Passionen und andererseits als Bewußtseinselemente; dadurch gerieten sie in die Gesellschaft der Empfindungen. Die lex continui zersetzte die scheinbaren Elemente in die kleinen Perzeptionen und eröffnete durch diese Analyse die Möglichkeit genetischer Definitionen. Die Gefühle ergaben sich so als Empfindung von Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit und hatten Existenzberechtigung nur insofern, als sie als Begleiter intellektueller Phänomene auftraten, diese aber niemals ohne sie.

Gefühl und Wille.

Lust bürgt also dafür, daß wir auf rechten Bahnen schreiten (mit einer weiter unten zu besprechenden Klausel für die sinnliche Lust), Unlust für das Gegenteil. Nur das eine Wort »Wille« braucht zu fallen, um sofort die originellen Beziehungen der Gefühle zu jener zweiten seelischen Grundfunktion, den Begierden oder Strebungen, ahnen zu lassen. Noch segeln die Gefühle nominell unter der Flagge des Intellekts, doch sind sie innerlich durch die Besonderheit ihrer Entstehung mit diesem schon

1) Lehmann, Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. S. 151. 1892.

teilweise zerfallen. Noch mehr sondern sie sich los durch das Verhältnis, in das sie zum Willen treten.

Von Teleologie bei den Gefühlen zu reden, hätte überhaupt keinen Sinn und Verstand, wenn uns nicht zugleich die Möglichkeit gegeben wäre, auch nun unser Verhalten nach dem Winke dieser Berater einzurichten. »Das Gefühl ist ein Zustand, der nur bei Willensfähigen denkbar ist. Lust und Unlust sind Willensrichtungen. . . . Ohne die Fähigkeit des Wollens würden jene Richtungen undenkbar sein« [1]). Daher ist dem Menschen der Trieb eingeboren, die Lust zu suchen und die Unlust zu meiden (E. 213 b). Dieses Gesetz beherrscht unser Handeln. Es ist, wie gesagt, eingeboren: doch nicht etwa seine Prägung in diese Worte, nicht eine lichtvolle Erkenntnis seines Inhaltes, sondern einzig und allein der Trieb oder Instinkt, danach zu handeln. Mit der Lust ist zugleich das Streben gesetzt, sie zu erhalten (mit der vorgestellten, sie zu erlangen), mit der Unlust, sie zu meiden. Dieses Streben, diese Neigung (penchant), im Verstande ausgedrückt, wird zur praktischen Wahrheit, ergibt jenes Gesetz unserer Handlungen. Ist aber die Neigung angeboren, dann ist es die Wahrheit, die jene Neigung im Verstande ausdrückt, gleichfalls (E. 214 a). Diese praktische Wahrheit perzipieren wir undeutlich (confus) in der Lust und Unlust: tout sentiment est la perception d'une vérité (E. 213 b). Nur in diesem Zusammenhange entfaltet der Satz seine volle Bedeutung. Setzt man ihn einfach als Definition des Gefühls hin, so ist er schlechthin unverständlich, wovon man sich in Dessoirs Psychologiegeschichte S. 9 überzeugen kann. Auch »begleitet das Gefühl nicht die Begierde«, sondern ruft sie allererst hervor, bestimmt sie zum mindesten in ihrer Richtung. Das Gefühl »begleitet« wohl die Wahrnehmung oder Vorstellung, auch könnte noch zur Not die Begierde das Gefühl »begleiten«. Oder soll man milderweise nur eine mißverständliche Stellung von Subjekt und Objekt annehmen?

Das seelische Sein ist somit ein Langen nach Lust und ein Bangen vor Unlust; Anziehen der einen, Zurückstoßen der anderen; »ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden« [2]). Sie sind die wahren Triebfedern unseres Handelns, nicht die Vor-

1) Wundt, Menschen- und Tierseele. S. 240. 4. Aufl. 1906.
2) Kant, Anthropologie. § 87.

stellungen, mit denen verbunden sie auftreten. »Die Vorstellungen beeinflussen nur indirekt, nämlich durch ihre Verbindung mit den Gefühlen«, unsere Willenshandlungen[1]). Es gibt, wie wir sahen, unterbewußte, kleine Gefühle, kleine Perzeptionen von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Die von diesen ausgelösten Strebungen steigen auch nicht ins Bewußtsein auf, sie sind unmerklich: wir apperzipieren sie nicht (E. 261 b). Sie stoßen uns, ohne daß wir wissen, worauf sie zielen, wo sie hinauswollen (E. 260 b). Der Kampf für die Vollkommenheit und gegen die Unvollkommenheit vollzieht sich gewissermaßen hinter den Kulissen der seelischen Bühne: Bewußtsein. Halbe Schmerzen werden mit mehr oder weniger großem Erfolge besiegt durch heinzelmannartig geschäftige kleine Strebungen; und diese Überwindung zeugt denn eitel Freude und Sonnenschein, dessen Wärme aber immer noch nicht groß genug ist, um sich bemerkbar zu machen. Dieses verworrene Durcheinander unbewußter Gefühle und Begierden ist jene schon erwähnte Unruhe, eine vage Erregtheit, so daß wir meist nicht wissen, was uns fehlt, während wir bei den bewußten Gefühlen und Begierden doch wissen, was wir wollen (E. 248 a). Es dürfte sonach durchaus berechtigt erscheinen, in der Unruhe den schwachen Ansatz zu einem neuen Gegensatzpaar, Erregung und Beruhigung, zu sehen. Freilich darf dabei nicht außer acht gelassen werden, daß dieser Begriff durchaus nichts Neues in sich enthält, sondern eben nur aus den alten Gefühlen, Lust — Unlust, von L. aufgebaut wird.

Was L. meint, wird durch ein Beispiel klar werden. Wenn die Irritation des Magens, die wir als Appetit bezeichnen, zum Hunger anwächst, dann inkommodiert sie, erregt Unlust; das kann nur erklärt werden durch die kleinen, nicht apperzipierbaren Perzeptionen. Das Unlustgefühl des Hungers ist in kleinen Dimensionen schon beim Appetit vorhanden (E. 247 b) und bringt uns dazu, seine Ursache durch Nahrungszufuhr zu beseitigen. Das ist zugleich höchst vorteilhaft: denn wir genießen das Teleologische der Unlust, ohne sie selbst zu fühlen. Wären diese Schmerzelemente wahre Schmerzen, dann wären wir ständig unglücklich (E. 258 b). Die kleinen Gefühle und Strebungen sind es, die uns immer in Atem erhalten und bewirken, daß die Natur stets daran

1) Wundt, Grundriß der Psychologie. S. 223. 8. Aufl. Leipzig 1907.

arbeitet, sich das Leben bequemer zu machen (a. a. O.). Sie sind kleinen Uhrfedern vergleichbar, die dadurch, daß sie sich abspannen, unsere Maschine in Bewegung setzen. Sie lassen uns niemals zur völligen Indifferenz kommen. Selbst wenn es den Anschein hat, als handelten wir ohne irgendeinen Antrieb durch Lust oder Unlust, doch ist die Unruhe an ihrer unterirdischen Minierarbeit rastlos tätig, z. B. wenn wir uns am Ende einer Allee nach rechts und nicht nach links wenden. Denn der Entschluß, den wir fassen, ist ein Resultat der unmerklichen Determinierungen, die teils von den Objekten, teils vom Innern des Körpers ausgehen; sie lassen die eine Art, uns zu bewegen, bequemer erscheinen als die andere (E. 248 b).

So strebt die Seele ständig nach Vervollkommnung, und je mehr kleine Siege sie erringt, desto mehr schwellen die kleinen Lüste an: denn wer wird dem Sieger die Freude am Siege mißgönnen? Wie der Stein, der zur Erde fällt, immer schneller und schneller fliegt, wie seine Geschwindigkeit (impétuosité) mehr und mehr zunimmt, so wächst auch die Intensität der Siegesfreude, bis sie endlich ins Bewußtsein tritt, endlich zu einer ganzen, wahrhaften Lust wird (E. 248 a). Der Analogien, Parallelen und Bilder dieser Art sind zu viele, um sich der Einsicht verschließen zu können, daß tatsächlich eine Mechanisierung des Vorstellungsverlaufes in der Luft liegt. »Die Einbeziehung der Gefühle in das unendlich Kleine« ist durchaus nicht bloß so »gelegentlich«, wie Dessoir uns glauben machen will (a. a. O. S. 7), sie »tritt zurück«, sobald man sie zurücktreten läßt und sich so von vornherein die Möglichkeit jeglichen Verständnisses abschneidet, wenn man die »Umkleidung« der L.schen Psychologie mit »mathematischen Vorstellungen« für ein überflüssiges Mäntelchen ansieht, das man ihr nach Belieben ausziehen kann, und nicht als einen integrierenden, das Ganze zu einer großzügigen Einheit zusammenschließenden Bestandteil.

Kannten wir auf dieser unbewußten Seelenstufe weder Sein noch Objekt des Gefühls und Strebens, auf der zweiten wissen wir um beides. Das Kennzeichen dieser Stufe ist die mit Verworrenheit verbundene Klarheit: das Charakteristikum der Sensationen. Wie deren Struktur uns letzten Endes unbekannt bleibt, so auch die Bildung (formation) der daraus folgenden Willenserscheinungen. Es sind verworrene Neigungen, für deren Ent-

stehen insgemein der Körper verantwortlich gemacht werden muß, obwohl natürlich der entsprechende seelische Vorgang nie fehlt (E. 261 b). Die selbstbewußte, vernünftige Seele endlich kennt auch die Formation und Stärke ihrer Neigungen (ebenda). Diese resultieren aus den erleuchteten Vergnügungen der reinen Vernunft, des reinen Denkens. Nur in diesem Falle können wir von Willen reden: denn der Wille setzt den Verstand voraus (E. 230 b). Zwischen die drei Intellekt- und Willensstufen haben wir in der Mitte noch die der Gefühle einzuschalten. Es ergibt sich dann folgendes Schema:

petites perceptions	demidouleur demiplaisir		appétit
sensation sentiment	sinnl.	plais.	volition grand appétit
intellection	geist.	doul.	volonté

Ist die Seele in einem der drei intellektuellen lust-unlustbetonten Zustände, so erzeugt diese Betonung sofort ein Streben, zu handeln. Diese mit dem Gefühl bestimmte Willensrichtung setzt sich sogleich in die Tat um, wenn kein Hindernis entgegensteht. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob die Gefühlsbetonung an einen gegenwärtigen Eindruck oder an ein Erinnerungsbild geknüpft ist, das dadurch, daß es die erste Gefühlsbetonung noch an sich trägt, auch die alten Neigungen wieder auffrischt; deren Stärke wird selbstverständlich abhängig sein von der Lebhaftigkeit des Bildes (E. 260 b). So läge denn alles klar und einfach, wenn wir immer in dem Falle eines einzigen Impulses uns befänden. Es gäbe kein Problem der Wahlfreiheit: keine Ethik. Diese Fragen verdanken ihr Dasein dem gleichzeitigen Auftreten mehrerer Strebungen, hervorgerufen durch gleichzeitige Gefühle. Die so zusammentreffenden Inklinationen, wir würden sagen: Motive, kämpfen miteinander als rüstige Streiter den Kampf um die Existenz: die stärkste bleibt Sieger. So stritten sich auch in Gott vor der Schöpfung alle möglichen Welten: die lebenskräftigste, die am meisten Realität in sich schloß, setzte sich durch. Über die Motive vermag der Geist sich nicht zu erheben. Sie

sind nicht den Gewichten einer Wage vergleichbar, die außerhalb dieser existieren, nicht die Wage selbst sind; die Motive sind im Geiste, sind dessen momentane Ingredienzen, sind der Geist selbst. Handelte dieser ihnen entgegen, so würde er gegen sich selbst handeln. »Eine Willensentscheidung im Gegensatze zu allen in Gefühlen zum Ausdruck kommenden Neigungen . . . schließt einen psychologischen Widerspruch in sich« [1]). Wenn es sich jemand in den Kopf setzt, dem endlichen Impulse nicht zu folgen, sondern aus Kaprice, aus Widerspruchsgeist (E. 448 b) anders handelt, so ist gleichwohl dafür wieder ein Motiv vorhanden, und wäre es nur dies, seine Macht zu zeigen (E. 626 b, 516 a). Zur Aufhebung eines Entschlusses gehören wieder Motive (E. 641 b). Wenn man einen Entschluß faßt, nur um seine Freiheit zu beweisen, so ist die Lust oder der Vorteil — d. i. eine erhoffte Lust —, die man in dieser Künstelei zu finden wähnt, auch ein Motiv (E. 516 a). Die Inklinationen, die in den Kampf eintreten, können sich auf alle möglichen Gegenstände beziehen, allen drei Stufen entnommen sein. Sie bilden gewissermaßen die Vorderwillen (volontés antécédentes). Aber der aus diesen resultierende Nachwille (volonté conséquente) bestimmt sich nach dem stärksten Motiv (595 a, 510 b). Was uns schließlich zum Handeln veranlaßt, ist immer eine Lust oder Unlust, das instinktive Streben nach Vollkommenheit, der Trieb nach Selbsterhaltung. Die Wesen erhalten sich dadurch, daß sie nur das wollen, was ihnen zuträglich ist, d. i. das, was ihnen gefällt (E. 459 b).

Häufig ist aber, was uns gegenwärtig gefällt, ein großes Übel für die Zukunft (E. 590 a). Wer gerade auf die gegenwärtige Lust zugeht, stürzt bisweilen in den Abgrund des Unglücks (E. 529 a). »Eine wohlschmeckende Speise kann ungesund sein« (E. 672 a). Wir werden getäuscht und enttäuscht durch die Berater, die uns so nützlich schienen; die Teleologie der Gefühle zerrinnt uns offenbar unter den Händen. So vernichtend der Einwand auf den ersten Blick zu sein scheint, so spielend leicht wird er von L. überwunden. Die Schmetterlinge fliegen ans Licht, verbrennen sich. Gott hat ihnen den sehr nützlichen Trieb eingepflanzt, die Wärme aufzusuchen. Der neuen Bedingung des offenen Feuers gegenüber versagt der Trieb: er kann nicht für

1) Wundt, a. a. O. S. 223.

alle möglichen Fälle eingerichtet sein (E. 459 b). Das ehrsame Nußknackermännlein zerbricht, wenn es Kieselsteine aufbeißen soll. Unsere Empfindungen weisen nie auf etwas Zukünftiges, sie bleiben an der Gegenwart hängen. Lediglich empirische Wesen, wie Tiere, Kinder, manche Erwachsene, sind in der Bestimmung ihrer Handlungsweise beschränkt auf die Gefühlsbetonung der momentanen sinnlichen Eindrücke und der assoziativ geweckten Erinnerungsbilder. Der Schmetterling fliegt der ihm angenehmen und auch aus seiner Erfahrung als angenehm bekannten Wärme zu; er kann nicht im voraus wissen, daß die Flamme ihn versengen wird, denn er hat ja diese Erfahrung noch gar nicht gemacht. Das empirische Bewußtsein — sagt Ribot ganz im Sinne L.'s — enthüllt nur das augenblickliche Phänomen, und in dieser Grenze ist sein Verdikt exakt; es drückt die im gegenwärtigen Augenblick im Organismus sich abspielenden Prozesse aus . . . es kann aber nicht sagen, was daraus folgen wird[1]).

Eine ausgebreitete Erfahrung muß helfend einspringen; aus ihr müssen wir wissen, welcher sinnlichen Lust wir uns unbeschadet hingeben dürfen (E. 264 a). Soll Schaden vermieden werden, dann müssen die Augen des Verstandes offen sein (E. 590 b). »Und muß also die Wollust der Sinnen nach den Regeln der Vernunft wie eine Speise, Arznei oder Stärkung gebraucht werden« (E. 672 a). Hier ist zugleich auf die Kehrseite hingewiesen, daß eine unlustbetonte Empfindung, z. B. eine schlecht schmeckende Arznei, höchst nützlich für unseren Organismus sein kann. Die Erforschung dieses Zusammenhanges ist Sache der Ärzte. Die Medizin ist in diesem Sinne die notwendigste Wissenschaft, denn sie arbeitet an der Erhaltung der Menschen. Ihr Endzweck ist also — der Ruhm Gottes, insofern sie es dem Menschen durch die Erhaltung seines Leibes ermöglicht, in summam DEI gloriam sich zu betätigen (E. 146 b).

Noch ein weiterer Einwand ließe sich gegen die teleologische Auffassung der Gefühle von seiten der Unlust erheben. Wenn wir Unlust fühlen, ist doch das Unglück schon geschehen und unvermeidlich geworden; wir vermögen uns nur noch der weiteren Einwirkung des schädlichen Reizes zu entziehen. Der Hauptnutzen der Unlust liegt also in der Mahnung für künftige Fälle

1) Psychologie des sentiments. S. 89. Paris 1896.

(E. 603a. Der Gedanke, daß die Schmerzen die natürlichen Strafen für das Böse seien, gehört nicht hierher). Notwendig zur Abwehr schädlicher Einflüsse ist die Unlust nicht, zumeist genügt die Unruhe. Man darf aber auch nicht so leichthin verlangen: Gott hätte den Schmerz nicht zu schaffen brauchen, sondern es so einrichten können, daß z. B. eine Wunde eine angenehme Empfindung verursachte. Das ist undenkbar. So wie es eingerichtet ist, so erfordert es die Natur der Dinge. Ebensowenig konnte Gott anordnen, die Körper sollten sich rite nicht geradlinig, sondern im Kreise bewegen (E. 607a).

L.'s Anschauung über diese Dinge wird noch klarer werden durch die Untersuchung, was denn nach ihm geeignet ist, Lust und Unlust in uns hervorzurufen, oder — was dasselbe ist — was er unter Vollkommenheit versteht. Es ist diese Frage identisch mit der nach der Einteilung der Gefühle nach dem zugrunde liegenden Vorstellungsinhalt. Auch die Affektenlehre wird sich unter die Rubrik: Arten der Gefühle einordnen, zum mindesten an sie anschließen lassen. Noch einen kurzen Blick zurückzutun: die Gefühle erschienen als die einzigen Triebfedern unseres Handelns, entfalteten durch diese Beziehung zum Willen erst voll ihre Zweckmäßigkeit und erlangten aus demselben Grunde zugleich eine Sonderstellung gegenüber dem Intellekt.

Arten der Gefühle.

1) Sinnliche und geistige Gefühle.

Die genetische Definition der Gefühle machte eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit unserer selbst für ihr Entstehen verantwortlich und ließ dabei das noch völlig unbestimmt, was als solche anzusehen sei. Vollkommenheit, heißt es, ist nichts anderes als die Größe der positiven Realität, die Grenzen und Schranken der Dinge, soweit sie solche haben, beiseite gelassen (E. 708a); und eben diese letzteren machen die Unvollkommenheit der Wesen aus. Vollkommenheit hat die Seele, sofern sie ihr eigentümliches Wesen zur Entfaltung bringt, sofern sie nicht von der Mitwelt abhängt (immer im Sinne der prästabilierten Harmonie), sondern ihre eingeborenen Anlagen kraft ihres Strebens, zu handeln (principium actionis), betätigt, sofern sie die unabhängig von aller Er-

fahrung geltenden Wahrheiten produziert; mit einem Worte: das reine Denken — die Aktivität — macht die Vollkommenheit der Seele aus. Dagegen ist die Seele abhängig, sofern sie an einen Körper gebunden ist, sofern sie die Veränderungen dieses Körpers und mittelbar in diesem die des Alls zu repräsentieren gezwungen ist. Dadurch wird sie gestört in der Betätigung der in ihr liegenden Kräfte, ihre Tätigkeit wird begrenzt, beschränkt; sie leidet. Die Sinnlichkeit ist der Kampf des Geistes mit dem Körper. Unsere verworrenen Gedanken stellen den Körper, das Fleisch vor und machen unsere Unvollkommenheit aus (E. 188 a). Es ist also

action = perfection,
passion = imperfection.

Es ist unzutreffend, wenn Dessoir sagt: »Aktivität ist das bewußte Aneignen eines bestimmten Vorstellungsinhaltes (apperception); Passivität besteht in den nicht apperzipierten, unbewußten Vorstellungen (petites perceptions)« [1]). Die Apperzeption ist, wie oben gesagt, Aktivität nur insofern, als eingeborene Grundsätze, Begriffe oder Wahrheiten durch sie zum Bewußtsein gelangen. Auch bewußte Wahrnehmungen, die die Kinderschuhe des Unterbewußten ausgetreten haben, sind noch passiv, sofern sie überhaupt die Außenwelt darstellen. Allerdings kann das auf passivem Wege Gewonnene auf aktivem verdeutlicht werden, wie dies beim Gesichtsbild des Vielecks durch den mathematischen Begriff geschah; die Passivität kann uns ferner als Gelegenheitsursache zur Aktivität verleiten oder anleiten. Indessen: die für den Rationalismus überhaupt charakteristische Distinktion, actio — passio, hat sich bei L. durch Einführung der kleinen Perzeptionen nicht im mindesten verschoben; es blieb auch bei ihm beim alten: das reine Denken ist aktiv, die Sinnlichkeit passiv.

Dieser Begriff der Vollkommenheit, auf die Gefühle bezogen, ergibt ein merkwürdiges Resultat. Nur die Aktivität, das reine Denken, ist positive Realität, ist Vollkommenheit, erzeugt Lust. Je tiefer die Erkenntnis, um so größer auch die Lust (D. I. 28). Das vollkommenste, weil rein handelnde Wesen, Gott, erreicht den höchsten Grad der Lust, ist der Unlust unfähig. Insofern das reine Denken uns virtuell eingeboren ist, insofern kann auch

1) a. a. O. S. 4.

die aus ihm resultierende Lust als eingeboren bezeichnet werden, und so erklärt es sich, daß unter den eingeborenen Ideen: Sein, Einheit, Substanz usf. auch die Lust genannt wird (E. 196 a). Diese ist dann im Grunde genommen kein Leiden, sondern ein Handeln; und es verschwindet die dem Rationalismus natürlich unerträgliche Konsequenz, daß die Lust am Erkennen als eine Art Perzeption und damit als Passion selbst wieder eine Unvollkommenheit sein müßte. In diesem Falle ist die Lust nunmehr in gleicher Weise eine Tätigkeit wie das Erkennen selbst. Dem entspricht genau die Scheidung von aktiven und passiven Affekten bei Spinoza. Die Lust (jeder Affekt überhaupt) richtet sich in ihrer Zugehörigkeit zu den Aktionen oder Passionen nach dem zugrunde liegenden intellektuellen Vorgange.

Indes sind wir ja, wenn wir die Außenwelt repräsentieren, im Zustande der Unvollkommenheit, folglich der Unlust. Eine an die Sinnlichkeit geknüpfte Lust scheint somit unmöglich zu sein; sind doch alle Sensationen Passionen, zählen also zur Unvollkommenheit. Wir sind in einer intellektualistischen Sackgasse gefangen. Wenn auch die Definition der Lust an einer Stelle lautet: »Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit, es sei an uns oder an etwas anders« (E. 671 a), so ist doch das Wahrnehmen an sich, gleichviel ob es sich um ein vollkommenes oder unvollkommenes äußeres Objekt handelt, eine Unvollkommenheit und müßte in jedem Fall laut Definition Unlust hervorrufen. Dem widerspricht doch aber die jeden Augenblick mögliche Erfahrung sinnlicher Lust.

Die Unterscheidung von Handeln und Leiden führt an die Grundfragen des L.schen Systems und damit zugleich an jenen Psychologismus, der für das System der Wissenschaften geltende Dinge nach der psychischen Seite umbiegt. Es sind die Gewißheitsgrade: notwendige Geltung der apriorischen Urteile, wahrscheinliche der aposteriorischen, Vollkommenheit der Erkenntnis durch Deduktion, Unvollkommenheit der Erkenntnis durch Induktion, die auf den Vollkommenheitsbegriff überhaupt abgefärbt haben. Das Apriorische, die einzig wahre, weil allgemein gültige Erkenntnis, wurde umgestempelt zum einzig wahren Sein, zum metaphysischen Gut, zur Vollkommenheit und damit zum Erzeuger des physischen Gutes: der Lust; das Aposteriorische, die minderwertige, weil nur mit Wahrscheinlichkeit geltende Erkenntnis zur

Beschränkung dieses wahren Seins, zum metaphysischen Übel, zur Unvollkommenheit und damit zum Erzeuger des physischen Übels: der Unlust (E. 510a). Diese letzte Konsequenz ist in ihrer ganzen Schärfe und Unsinnigkeit nicht gezogen worden. Die Notwendigkeit des Kompromisses mit der tatsächlichen psychischen Erfahrung drängte sich unwiderstehlich auf.

Die restlose Auflösung des Widerspruches scheint mit der Erinnerung gegeben: daß wir ohne die Sinnlichkeit und die bunte Mannigfaltigkeit ihrer Objekte — die Außenwelt — nie an das Denken denken, nie einen Anstoß oder eine Anregung zur Betätigung unserer eingeborenen Fähigkeiten erhalten würden (E. 269b). Alle Selbstherrlichkeit reinen Denkens wäre ein unhebbarer Schatz ohne die Sinne. Diese sind, um es mit einem Worte zu sagen, die psychologische Voraussetzung des reinen Denkens, aber nicht die logische. Das starre, unvereinbare Nebeneinander der Passionen und Aktionen löst sich auf in ein kontinuierliches Werden. Aus der Nacht der reinen Sinnlichkeit am Lebensanfang erhebt sich der Geist durch ein diffusses Dämmerlicht allmählich zum hellen Tage des reinen Verstandes, vom Unbewußtsein durch das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. »Die kontinuierliche Vorstellungsreihe der menschlichen Vernunft besteht nicht aus lauter deutlichen Vorstellungen, sondern arbeitet sich erst allmählich zu dieser idealen Klarheit empor, und selbst wenn sie erreicht ist, wird sie noch immer von dunklen Vorstellungen wie von einer Melodie begleitet oder unterbrochen«[1]). Bei Gelegenheit sinnlicher Erfahrung entdecken wir die eingeborenen Wahrheiten. Es können also die Sinne, wenn sie uns zu diesen Entdeckungen den Anstoß geben, zur Quelle der Vollkommenheit und damit der Lust werden. Aktivität ist somit in den Sensationen, sofern uns durch sie Gelegenheit geboten wird, über sie Bemerkungen zu machen. Sie liefern uns das Material zum Reflektieren; an ihnen entfalten wir unsere tätige Kraft (E. 269a), und wieder ist an das Beispiel des regulären Vielecks zu erinnern.

Lust ist also nicht die Wahrnehmung einer Vollkommenheit schlechthin, sondern einer Vervollkommnung, oder — Spinozistisch ausgedrückt — des Überganges von geringerer zu größerer Vollkommenheit (E. 261a). Die Sinnlichkeit trägt somit nur insofern

1) Kirchner, a. a. O. S. 83.

zur Lust bei, als sie die allmähliche Vervollkommnung unterstützt, begünstigt, ja veranlaßt. Ein Aufhören des Aufstieges ist dabei nach L. nicht abzusehen. Eine höchste Lust ist nicht möglich, sie kann bis ins Unendliche wachsen. Denn wir wissen nicht, wie weit es unsere Organe und unsere Kenntnisse noch einmal bringen können (a. a. O.). Diese Annahme zielt natürlich auf unser Weiterleben nach dem Tode, wo das Streben der Seele nach Verdeutlichung unterstützt gedacht werden kann durch beliebig vervollkommnete Organe — die Seele ist ja nach L. nie ohne Körper. Die Absicht ist also hier keine psychologische, sondern eine metaphysische. Das ganze Universum wird so von L. auf die Vervollkommnungsleiter gestellt, und diese hat unendlich viele Sprossen, so daß auch hier ein Höhepunkt nicht erreicht werden kann (E. 150a). Das Gute kann bis ins Unendliche wachsen und tut es auch: während das Übel seine Schranken hat (E. 625a). Der Boden des in der Erfahrung Gegebenen ist ganz und gar verlassen und der sinnlichen Lust wiederum kaum eine nennenswerte Würdigung widerfahren: sie ist höchstens zu Handlangerdiensten zu gebrauchen. Sie wird immer und immer wieder überwuchert von der Freude des spekulativen Kopfes am Erkennen, am Wissen; immer und immer wieder wird es betont, daß der Verstand mit seiner Deutlichkeit die verworrene Sinnlichkeit und ihre Lust ordnen bzw. überwinden müsse. »Die Schönheit der Natur ist so groß und deren Betrachtung hat eine solche Süßigkeit[1]), auch das Licht und die gute Regung, so daraus entstehen, haben so herrlichen Nutzen schon in diesem Leben, daß, wer sie gekostet, alle anderen Ergötzlichkeiten gering dagegen achtet« (E. 673b). »Die Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, ... besteht in einer Lust an ihm selbst und an seinen Gemütskräften ..., sonderlich vermittelst der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand darstellet, also daß wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge und unglaubliche Vortrefflichkeit der alles in sich begreifenden höchsten Natur erfahren und dabei über die Unwissenden emporgehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdischen Dinge unter unseren Füßen sehen könnten« (E. 672a).

1) Nicht das ästhetische Schauen, sondern das erkennende Denken ist gemeint.

Wird die Lust in dieser Weise als Perzeption einer Vervollkommnung gefaßt, dann muß auch die Befreiung von einer Unvollkommenheit schon ein Fortschritt, mithin lustbetont, ebenso der Verlust einer Vollkommenheit ein Rückschritt, mithin unlustbetont sein. Im allgemeinen ist die Vollkommenheit allerdings positiv, eine absolute Realität, nur der Mangel — die Unvollkommenheit — ist privativ, er rührt von der Einschränkung her (E. 513 b). Das metaphysische Übel ist also der Finsternis, der bloßen Abwesenheit des Lichtes vergleichbar (E. 513 a). Nicht in diesem privativen Verhältnis stehen dagegen die Perzeptionen dieser Zustände: Lust und Unlust. Beide sind etwas Positives, sind psychische Realitäten[1]). Die Unlust verhält sich zur Lust nicht wie Finsternis zum Licht. Die Finsternis kann man nicht stärker oder schwächer machen, es ist auch nicht eine Finsternis größer als eine andere, wenn überhaupt kein Licht da ist. Die bloße Abwesenheit der Lust bedingt noch nicht das Vorhandensein der Unlust; eine Unlust ist zudem stärker als eine andere. Indes will das nicht heißen, die Befreiung von einem Schmerze könne keine Lust erzeugen und umgekehrt die Einbuße an Lust keinen Schmerz; es soll damit nur ausgesprochen werden: Lust wie Unlust sind gleichberechtigte, qualitativ verschiedene Erlebnisse. Beide verhalten sich zueinander nicht wie Blindheit zum Gesicht, sondern wie eine Farbe zur anderen (D. III. 571, nota 15).

Der von der Erkenntnislehre aus festgestellte Begriff der Vollkommenheit gestattete zunächst eine für L. charakteristische, aber wenig befriedigende Erledigung der sinnlichen Lust, es ist im Grunde genommen nur eine Wertung: ein Symptom der damals — wenigstens in Deutschland — allgemeinen ästhetischen Stagnation. Distinkte Erkenntnis ist *das* Ideal, *die* Vollkommenheit: hier ist Klarheit, hier ist Ordnung, Regel, Harmonie. Hier steht jeder Begriff an seinem ihm notwendig zugehörenden Platze; eine einzige, große Kette; ein einziges, großes System. Verworrene Erkenntnis durch die Sinne ist *die* Unvollkommenheit; hier erscheint das grade Gegenteil von Ordnung, Regel und Harmonie. Doch kann man es sich denken, daß entweder die an sich ungeordneten Empfindungen nach einer bestimmten Ordnung oder Regel, d. i. harmonisch, aufeinander folgen, oder daß die sie

1) Vgl. D. III. S. 556 ff. Collocutio cum Ekkhardo.

konstituierenden kleinen Perzeptionen zwar geordnet sind, diese Ordnung aber infolge der Menge nicht in der bewußten Wahrnehmung mit bewußt wird. Mit dieser Ordnung könnte und müßte dann die sinnliche Lust in irgendeinen Zusammenhang gebracht werden. »Alles was klinget, hat eine Bebung oder hin- und hergehende Bewegung in sich, wie man an den Saiten siehet, und also was klinget, das tut unsichtbare Schläge, wenn solche nun nicht verwirret, sondern ordentlich gehen, sind sie angenehm, wie man auch sonst einen gewissen[1]) Wechsel der langen und kurzen Silben und Zusammentreffen der Reimen bei den Versen beobachtet, welche gleichsam eine stille Musik in sich halten und, wenn sie richtig, auch ohne Musik angenehm fallen. Die Schläge auf der Trommel, der Takt und die Kadenz im Danzen und sonst dergleichen Bewegungen nach Maß und Regel haben ihre Angenehmlichkeit von der Ordnung; denn alle Ordnung kommt dem Gemüte zu statten, und eine gleichmäßige, obschon unsichtbare Ordnung findet sich auch in den nach Kunst verursachten Schlägen oder Bewegungen der zitternden oder bebenden Saiten, Pfeifen oder Glocken, ja selbst der Luft, so dadurch in gleichmäßige Regung gebracht wird, die dann auch ferner in uns vermittelst des Gehörs einen mitstimmenden Widerschall machet, nach welchem sich auch unsere Lebensgeister regen« (E. 671 b). Die Ordnung erregt also nur Lust, weil sie uns zustatten kommt, weil sie zu unserem Wohle beiträgt. Je einfacher, klarer, geordneter, harmonischer das aufzunehmende Objekt, desto leichter vollzieht sich die Perzeption, desto zuträglicher ist sie unserem Gemüte, desto mehr Lust verursacht sie uns. »Was wir subjektiv, in unserem Bewußtsein, erleben als Lust oder Unlust, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, das hat seine Wurzel objektiv, auf der materiellen Seite, in einer den vorhandenen Kräften angepaßten, leicht sich abspielenden und dadurch zuträglichen Betätigung des Organismus einerseits und in einer irgendwie gehemmten, mit den vorhandenen Kräften nicht harmonierenden und dadurch unzuträglichen Betätigung andererseits«[2]). So sehr auf den ersten Blick die L.sche Auffassung diese Richtung zu nehmen scheint, so stellt sich doch bei näherem Zusehen heraus, daß der

1) d. h. nach Regel sich vollziehenden.

2) Ebbinghaus, a. a. O. S. 568.

Ton nicht auf dem leichten Spiele der Körperkräfte, sondern auf dem der seelischen liegt. Die sinnliche Lust hat ihre Wurzel nicht in der Zuträglichkeit für unseren Körper, sondern in der für die Seele, für das Gemüt. Ist das aufzunehmende Objekt im Zustande der Verwirrung, desto mehr Mühe macht uns das Perzipieren, desto unbequemer ist es für uns, desto größer ist die Unlust. Die Ordnung und ihre Zuträglichkeit für unser Gemüt wird nunmehr zum Erklärungsprinzip aller Sinnenlust überhaupt erhoben. »Und ist nicht zu zweifeln, daß auch im Fühlen« (d. h. Tasten), »Schmecken und Riechen die Süßigkeit in einer gewissen, obschon unsichtbaren Ordnung und Vollkommenheit oder auch Bequemlichkeit« (d. i. des Apperzipierens) »bestehe . . . und daß aller angenehmen Dinge rechter Gebrauch uns wirklich zustatten komme« (E. 671).

Da die Teleologie nur für die Seele in Betracht genommen wird, mußte, um eine Zuträglichkeit herauszudestillieren, eine Reduzierung auch der material bedingten Gefühle (beim Fühlen, Schmecken, Riechen) auf die formal bedingten vorgenommen werden.

Alles liegt dann klar und einfach: die Vollkommenheit des Gegenstandes ist in der Ordnung zu suchen, Ordnung perzipieren wir leicht usf. Und doch ist es nicht so sehr die »Bequemlichkeit«, die für die Lust verantwortlich gemacht wird, als vielmehr die Ordnung, die aus der des Objektes auf uns sich überträgt. Es fließt gewissermaßen etwas von der fremden Vollkommenheit in uns hinüber. Dies ist auch der Grund des komplizierteren Wohlgefallens z. B. an »Verstand, Tapferkeit und sonderlich Schönheit eines anderen Menschen, auch wohl eines Tieres, ja gar eines leblosen Geschöpfes, Gemäldes oder Kunstwerks. Denn das Bild solcher fremden Vollkommenheit in uns eingedrücket, macht, daß auch etwas davon in uns selbst gepflanzet und erwecket wird, wie denn kein Zweifel, daß, wer viel mit trefflichen Leuten und Sachen umgeht, auch davon trefflich werde« (E. 671a).

Ordnung und Regel sind aber doch letzten Endes nur in der Vernunft, im reinen Verstande zu finden; die wahre Harmonie nur in der Harmonie der Wahrheiten, die man in einem geordneten System mit einem Male überschauen kann (E. 175a). Die Ordnung, die der Sinnenlust zugrunde liegt, muß sich zurückführen lassen auf die geistige Ordnung, und damit die Sinnenlust

selbst auf verworren erkannte geistige (E. 717b f.). Die Musik entzückt; gleichwohl liegt ihre Schönheit nur in den richtigen Verhältnissen der Schwingungszahlen und in dem Zählen der in bestimmten Intervallen erfolgenden Schläge oder Schwingungen der tönenden Körper, das uns nicht zu Bewußtsein kommt, aber gleichwohl von der Seele ausgeführt wird (E. 717b). Zählen überhaupt gehört zu den »Tätigkeiten« unserer Seele. Wenn nun die Musik auf Zählen zurückgeführt wird, und aus diesem Zählen Lust entsteht, so ist ja im Grunde genommen die scheinbar sinnliche Lust an der Musik eine geistige. So heißt es klipp und klar in einem Briefe an Christ. Goldbach vom 17. April 1712 (D. III. 437): »Die Musik ist eine verborgene Ausübung der Arithmetik, ohne daß die Seele sich des Zählens bewußt wird.« Sehr wohl bewußt wird sie sich aber des Effektes der unterbewußten Tätigkeit: d. i. des Vergnügens an den Konsonanzen, der Unlust an den Dissonanzen. Denn aus vielen unmerklichen Harmonien entsteht das Vergnügen (a. a. O.). Es mußte um jeden Preis die Aktivität der Seele auch bei der Sinnenlust gerettet werden. Der Geist findet zahlenmäßig das Einheitsprinzip, das die Teile des lusterregenden Objektes zusammenschließt. Wie jede Vernunftwahrheit in die große Einheit des Systems eingeht und dieses Feststellen der allumfassenden Ordnung die höchste Lust hervorruft, so haben wir uns in der Sinnenlust ein Abbild dieses Vorganges zu denken. Gehen die Teile eines Gegenstandes in einer höheren Einheit zusammen — unbewußte seelische Aktionen stellen dies fest —, so erregt der Gegenstand nicht sowohl als vielmehr dieses Feststellen Lust. Dann nennen wir den Gegenstand schön.

Dabei brauchen die Teile des schönen Gegenstandes selbst nicht schön zu sein (E. 570a). So erscheint ein Teil eines Gemäldes aus der Nähe angesehen als willkürliches, ungeordnetes Konglomerat von unschönen Farbenklexen. Tritt man aber zurück und betrachtet das ganze Gemälde aus der richtigen Entfernung, so zeigt es sich, daß das scheinbar planlos auf die Leinwand Geschmierte für die Wirkung des Ganzen vom Künstler höchst sorgsam berechnet ist. Ein Teil eines Organismus läßt die Schönheit des Ganzen nicht ahnen. Um die Schönheit einer Jungfrau gehörig zu würdigen, genügt es nicht, einen Finger von ihr zu betrachten, auch braucht man nicht alle Glieder und Körperteile

bis zu den Hautporen und Haaren einzeln zu beaugenscheinigen, man muß vielmehr mit einem Blick die ganze Jungfrau übersehen (D. I. 28. Ep. ad amicum).

Ein Stück Welt, ein beliebiger Fetzen von ihr herausgegriffen, kann ungeordnet, unvollkommen und unschön erscheinen (E. 547 b). Faßt man aber die Welt als Ganzes ins Auge, sieht man alles beherrscht von einer Ordnung, einem Gesetze, einer Harmonie, die konfusen Teile der höchsten Einheit des Ganzen sich einfügen, dann erscheint diese »Weltharmonik« als höchste Schönheit. Gott ist ganz Ordnung, ganz Harmonie. Alle Schönheit ist nur ein Ausfluß seiner Strahlen (E. 469 a). Zwar ist L. damit wieder auf metaphysischen Abwegen, doch erscheint hier auf die Spitze getrieben der umgestaltete Begriff der Vollkommenheit als Ordnung und Harmonie. Es könnte hiernach so scheinen, als sei die Lust am Erkennen, an der Aktivität unseres Geistes — denn das und nichts anderes ist mit dem Anschauen der Welt gemeint — zurückgeführt auf die ästhetische Lust. Die bisherigen Deduktionen versuchten das gerade Gegenteil zu zeigen. Sie sollen noch einmal kurz wiederholt werden.

Lust = Empfindung einer Vollkommenheit; Vollkommenheit = Aktion; Unvollkommenheit = Passion. Die wahre seelische Entwicklung ist ein allmählicher Übergang von Passivität zu Aktivität. Lust ist die Empfindung einer Vervollkommnung. Die Sinnlichkeit ist Ursache der Lust, nur sofern sie zur Vervollkommnung die Gelegenheit bietet. Eine Verschiebung des Vollkommenheitsbegriffes bringt der Sinnenlust Selbständigkeit. Die Vollkommenheit der Erkenntnis besteht in der Ordnung und Harmonie der Wahrheiten. Vollkommenheit ist Ordnung und Harmonie. Die Perzeption eines vollkommenen, d. i. geordneten Objektes vollzieht sich mühelos, ist zuträglich, erzeugt Lust. Die Zuträglichkeit tritt zurück gegenüber der Aktivität. Die Perzeption harmonischer Gegenstände ist eine Art Aktivität für den Geist dadurch, daß er die Proportionen dieser Harmonie unbewußt aufstellt.

Bewußte Aktivität ist reines Erkennen.

Unbewußte Aktivität, ausgeübt an der sinnlichen Wahrnehmung eines harmonischen Gegenstandes, ist ästhetisches Genießen.

Es ist also die Lust letzten Endes bedingt durch die Durchdringung zweier Vollkommenheiten: Aktivität und Harmonie. Lust entsteht, wenn die Aktivität der Seele die Harmonie der

Wahrheiten aufbaut bzw. überschaut; Lust entsteht ferner, wenn die Aktivität der Seele unbewußt sich betätigt am harmonischen, sinnlichen Gegenstande.

Der L.sche Vollkommenheitsbegriff ist somit: harmonische Aktivität.

Ist der Grund des ästhetischen Gefallens gesucht, so steht doch dieses selbst auf charakteristisch tiefer Stufe. Malerei und Musik werden als Selbstzweck verworfen, sie sind als solcher Mißbrauch: denn die Malerei stellt oft groteske, schädliche Imaginationen dar, und die Musik verweichlicht das Herz; das Vergnügen an beiden ist eitel. Vielmehr haben beide — und mit ihnen die Poesie — nur Existenzberechtigung, sofern sie in den Dienst der Wahrheit treten. Die Malerei soll die Wahrheit klar, die Musik sie rührend (touchante) machen. Dies letztere ist auch die Aufgabe der Dichtkunst (E. 333 b). Die ästhetische Lust darf also nie Zweck sein, stets nur Mittel zum Zwecke der Erkenntnis der Wahrheit.

Das Aufsteigen von Verworrenheit zu Deutlichkeit des Vorstellens, von Unordnung zu Ordnung ist nicht allein eine theoretische, sondern auch eine praktische Aufgabe. Verworrenheit wie Deutlichkeit sind zugleich ethische Zustände. Wissen ist Tugend, Nichtwissen ist Sünde. Zum mindesten ist ein erleuchteter Verstand die unerläßliche Bedingung moralisch vollkommenen Handelns. »Das Laster kommt gewöhnlich von der Unwissenheit«[1]). Eine gehörig erleuchtete Seele würde nicht sündigen wollen, und wenn sie dadurch alle erdenkliche Lust erlangen könnte (E. 528 a). Die Erforschung der Wahrheit erscheint zugleich als Ziel wie als Grundlage sittlichen Strebens. Diese kurze Abschweifung auf das ethische Gebiet sollte die schwächliche Behandlung der sinnlichen Lust nur noch ein wenig begreiflicher machen. Das Schöne ist weit davon entfernt, Lebensprinzip sein zu wollen, so weit, daß es zur Fristung eines dürftigen Daseins der Stütze des Verstandes bedarf.

2) Die Affekte.

Aus der Wahrnehmung der fremden Vollkommenheit entspringt das Gefallen (vielmehr ist das Gefallen mit der Wahrnehmung identisch), die Lust, die bewirkt, daß wir den Gegenstand schön

1) Descartes, a. a. O. IV. S. 173.

nennen. Ist dieser ein mit Bewußtsein begabtes Wesen — ein solches perzipiert seine Vollkommenheit in einem Lustgefühl —, so sprechen wir nicht mehr von Schönheit, sondern von Liebe. Nicht von der geschlechtlichen Liebe ist hier die Rede; hier handelt es sich um die ätherische Schwester des ästhetischen Gefallens. Dieses letztere ist im Grunde genommen keine Liebe, man kann es so nennen, wenn man sich einbildet, daß dessen Gegenstände selbst ihre Vollkommenheit in Lustgefühlen genießen; mit anderen Worten, wenn man die Kunstwerke personifiziert (E. 246 b), es seien nun solche der Natur oder der Menschenhand. Die wahre Liebe ist die Empfindung für einen Menschen, der durch seine Lust oder seine Glückseligkeit — das ist eine dauernde Lust — uns welche gibt. Die niedere Gattung geht nur auf den Besitz, auf die eigene Lust aus; die höhere auf die des anderen, aber auch nur, sofern sie die unsere ausmacht, konstituiert (E. 247 a). Denn von unserem eigenen Vorteil kommen wir nie los. Von Besitzenwollen ist gleichwohl gar keine Rede. Im Deutschen würde man nach L.'s eigener Angabe etwa von »gern sehen« und beim Gegenteil von »nicht gern sehen« sprechen (D. I. 28). So ist Liebe nichts weiter als Lust an der Lust eines anderen, und umgekehrt Unlust an dessen Unlust. Je größer und dauernder die Vollkommenheit, je größer und dauernder dadurch die Lust, die Glückseligkeit der geliebten Person, um so größer auch unsere Lust, um so größer auch unsere Liebe (E. 587 a). Gott ist der Ausfluß oder Inbegriff aller Vollkommenheit, ist das glückseligste Wesen. Ihn zu schauen gewährt die höchste Lust, flößt die höchste Liebe ein (E. 446 b). Wir erkennen ihn in seinen Werken, müssen also einen möglichst tiefen Blick in die Geheimnisse der Natur zu tun versuchen. Wer durch diese Betrachtungen nicht ergötzt wird, der liebt Gott nicht (E. 670 b). Wie Spinoza seiner »Natur« als der Liebende gegenübersteht, so lernt L. Gott lieben in der Natur. Die Erkenntnis ist Tätigkeit, so ist auch die aus dem Erkennen fließende Lust — wie schon gesagt — nicht passiv, sondern aktiv, so ist auch die daraus entspringende Liebe durchaus aktiv. Erkenntnis und Liebe sind Betätigungen des Verstandes und des Willens (E. 446 b). Die Gottesliebe wird sonach genau so wie die geistige Lust zum Eingeborenen gerechnet: die Seele trägt sie virtuell in sich; es bedarf nur der Gelegenheit und des guten Willens, sie in uns rege zu machen.

Die Liebe ist sonach nichts, was sich von der Lust spezifisch unterschiede. Der Unterschied ist nur begründet im Objekt, auf das die Lust sich richtet; in diesem Falle ist es die Glückseligkeit eines Menschen, eines mit Bewußtsein begabten Lebewesens überhaupt, oder die Glückseligkeit Gottes. Damit ist uns schon gegeben ein charakteristischer Zug der L.schen Affektenlehre überhaupt, die in naher und nächster Verwandtschaft steht zu der des Spinoza und wie diese sich durch Einheitlichkeit der Erklärung von der Cartesischen glücklich unterscheidet. Spinoza begnügte sich bekanntlich in seiner Affektenlehre mit drei Grundaffekten: laetitia, tristitia, cupiditas, während Descartes sechs annimmt: Bewunderung, Liebe und Haß, Begierde, Freude und Trauer. Des letzteren Augenmerk richtet sich vor allem auf das Psychophysische, indes Spinoza an der psychologischen Ableitung der Mannigfaltigkeit des Gemütslebens aus den obigen Grundaffekten gelegen ist. Auch bei L. ist deutlich das Streben erkennbar, mit diesen Elementen auszukommen. Seine Affektenlehre ist nicht eben sehr reichhaltig. Dies ist auch ganz erklärlich. War es doch möglich, mit den gegebenen Mitteln — Intellekt, Lust und Unlust — eine befriedigende Lösung des Willens- und Freiheitsproblems zu geben. Die wenigen Äußerungen über Affekte, Leidenschaften und verwandte Erscheinungen können natürlich nicht die monumentale Plastik des dritten Buches der Ethik Spinozas auch nur im mindesten erreichen. Die wenigen hier abzuhandelnden Begriffe werden unter dem Sammelnamen »passions« im engeren Sinne (das altehrwürdige, stoische »πάθη« ist durch Descartes wohl konserviert auch bei L. noch erhalten) zusammengefaßt. Gegen Locke sich wendend, der Hoffnung als Vergnügen, Zufriedenheit (contentment) der Seele auffassen will, und gegen die Stoiker, welche die Affekte als Meinungen nahmen, definiert L. wie folgt: Die Affekte sind weder Vergnügen bzw. Unlust noch Meinungen, sondern Strebungen oder vielmehr Strebungsmodifikationen, die von der Meinung oder Wahrnehmung [1])

1) »... qui viennent de l'opinion ou du sentiment ...« Damit sollen offenbar intellektuelle Vorgänge irgendwelcher Art bezeichnet sein. Freilich gäbe es einen guten Sinn, wenn man, wie Schaarschmidt tut, »sentiment« mit Gefühl übersetzt. Doch muß man sich gegenwärtig halten, daß der Terminus eben noch nicht so weit ausgebildet war. »Sentiment« ist vielleicht nur ein anderer Ausdruck für das L. sonst nicht geläufige »opinion«.

herstammen und von Lust oder Unlust begleitet sind (E. 249a). Modifikationen sind wohl zu denken als Hemmung oder Förderung der Strebungen. Denn wie soll eine andere Modifikation sonst möglich sein? Diese Hemmung bzw. Förderung unserer Willensrichtung erscheint im Bewußtsein als ein intellektuelles Erlebnis, da sie aber gleichzeitig Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit bedeutet, tritt Lust- oder Unlustbetonung hinzu. Der Affekt hat also zwei Faktoren: 1) den intellektuellen — die Hemmung oder Förderung des Strebens —, 2) den gefühlsmäßigen.

Demgemäß erscheint die Verzweiflung als eine starke Strebung, die sich ganz und gar gehemmt findet; das verursacht einen heftigen Kampf und viel Unlust. Der Zorn enthält eine heftige Anstrengung, die sich des Übels zu entledigen trachtet. Hier liegt nicht etwa eine vollständige genetische Definition des Zornes vor wie bei der Verzweiflung; vielmehr nur ein Stück daraus, das genau dem »heftigen Kampf« in der Definition der Verzweiflung entspricht (a. a. O.).

Entstehung und Verlauf der Affekte stellen sich also nach diesen kurzen Andeutungen — wir sind im großen und ganzen auf sie beschränkt — folgendermaßen dar. Mit irgendeiner gefühlsbetonten Empfindung oder Vorstellung ist eine Strebung gegeben. Diese wird modifiziert, d. h. gefördert oder gehemmt, durch irgendeine neu hinzutretende Empfindung oder Vorstellung; die Förderung erzeugt Lust, die Hemmung Unlust. Der erste Fall ist nur eine Verstärkung der ursprünglichen Willensrichtung; im zweiten Falle sucht die erste Strebung sich durchzusetzen, und es kommt noch eine neue hinzu, die Ursache der Unlust erzeugenden Hemmung zu beseitigen. Es entspinnt sich jener »Kampf«. Ist dieser nur schwach oder gar nicht vorhanden, dann kann nicht von Gemütsbewegungen geredet werden, es liegt dann eher eine Meinung vor, aber keine Leidenschaft, kein Affekt (a. a. O.). Sich mannigfach durchkreuzende Willens- und Gefühlsvorgänge erscheinen also als integrierende Bestandteile der Affekte; wir begegnen vornehmlich hier der Unruhe. Durch sie kommt etwas Nervöses, Quecksilbriges in alle Affekte hinein: wir finden es überall, bei lust- wie bei unlustbetonten. Unruhe ist sogar in der Freude; denn sie rüttelt den Menschen zur Tätigkeit auf, erfüllt ihn mit Hoffnung und treibt ihn vorwärts (E. 248b).

Es ist evident, daß bei diesen Ergebnissen eine spezifische

Differenz der L.schen Affektenlehre von der der Stoiker nicht so schlechthin sich behaupten läßt; denn bei diesen ist die intellektualistische Auffassung auch nur eine Teilerscheinung. Zeno betrachtet — ganz wie L. — die Affekte als immer auf Urteile folgend (Chrysipp allerdings als Urteile selbst). Doch sind in der Stoa auch die beiden anderen Seiten des Affekts — Trieb bzw. Wille und Gefühl — durchaus zur Geltung gekommen, so in der Definition des Affekts als »übermäßiger Trieb« [1]). Dagegen ist offenbar der Zorn bei L. tiefer, mehr an der Wurzel gefaßt als in der Stoa, wo er »die Begierde« ist, »den zu strafen, von dem man sich unrechtmäßig geschädigt glaubt« [2]). Ganz ähnlich Locke: »Zorn ist Unbehagen oder Verstörung des Gemütes, wenn uns eine Beleidigung zugefügt worden ist, verbunden mit dem Vorsatz der Rache« [3]). L. nimmt den Zorn als etwas Einfacheres und Allgemeineres; denn man finde ihn auch bei den Tieren, und denen fügen wir doch gewiß keine Beleidigungen zu, diese haben auch ganz gewiß — dies würde L. gegen die Stoa geltend machen können — keinen Begriff von rechtmäßig und unrechtmäßig. Nicht das Verlangen nach Rache ist das Charakteristische am Zorn, sondern eben die übermäßige Anstrengung, die mit elementarer Gewalt eintretende Abwehr des Übels. Fehlt dieses Moment, dann bleibt der Haß übrig, der »kaltblütige« Zorn (bei der Stoa ist der Haß »eingewurzelter Zorn«) [4]).

Freude (joie) und Trauer (tristesse), die wir als eigentümliche Modifikationen von Lust und Unlust aufzufassen pflegen, finden bei L. eine höchst sonderbare Erledigung. Er sagt: »Freude und Trauer sind das Resultat einer Mischung von Lust und Unlust, wobei eines von beiden überwiegt (E. 265 b). Als Beispiel bringt er unter anderen zahlreichen folgendes: ein Mann, der Gicht hat, kann sich freuen, weil ihm ein großes Vermögen zufällt. Gewiß, das wird niemand bestreiten. Aber die Gichtschmerzen oder sonst irgendein unbequemes Gebresten sind doch keinesfalls die unerläßliche Bedingung der Freude. Anderorts bezeichnet L. die

---

1) Vgl. Paul Barth, Die Stoa. 2. Aufl. S. 80 ff. Stuttgart 1908.
2) Ebenda. S. 87.
3) Über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Th. Schultze. I. S. 289. Leipzig (Reclam). Die primäre Bedeutung von »injury« ist Beleidigung, nicht Schaden, wie Schultze übersetzt.
4) Paul Barth, a. a. O. S. 87.

Freude als einen Zustand, in dem die Lust in uns vorherrscht; denn mitten unter den stärksten Schmerzen (entspricht der obigen Gicht) kann man sich freuen, wie die Märtyrer beweisen. So bleibt man auch während der tiefsten Trauer und dem nagendsten Kummer für Lust empfänglich, z. B. am Trinken oder an der Musik, aber die Unlust herrscht vor (E. 248 b). Es liegt auf der Hand, daß hier von dem Gemütszustande geredet wird, den wir seit Kant »Stimmung« nennen, eine langandauernde Lust oder Unlust. »Joie« soll — sagt L. selbst — das lateinische »laetitia« wiedergeben, und dieses wird bei ihm, ganz unsere Auffassung rechtfertigend, als »status voluptatum« definiert (E. 670 b). Entstehungsbedingung ist ein Eindruck, dessen starke, lange in uns nachwirkende Gefühlsbetonung eben jene Stimmung ist[1]). Auch ohne Gefühlsmischung kann man traurig oder freudig gestimmt sein. Das Überwiegen bei der Mischung ist eine natürliche Folge der Stärke und Dauer des Gefühls und gehört natürlich mit zur Charakterisierung der Stimmung. Immerhin haben wir es hier, wie gesagt, nur mit einer charakteristischen Folge- oder Begleiterscheinung, nicht mit einer Entstehungsbedingung zu tun.

Die Stimmung kennzeichnet sich durch die Dauer. Was Dauer hat über die gegenwärtige Wahrnehmung hinaus, dazu genügt offenbar die am Moment hängende Empirie nicht, dessen sind nur mit Reflexion begabte Wesen fähig. Die bloße Wahrnehmung genügt nicht, um die Traurigkeit hervorzurufen; sie muß von Reflexion begleitet sein (E. 579 b). Daher haben auch die Tiere keine Stimmungen; denn da sie nicht über ihre Erlebnisse reflektieren können, sind sie weder für die Trauer empfänglich, noch für die Freude (a. a. O.). L.'s Anschauung ließe sich noch dahin ergänzen, daß ja auch bei den menschlichen Momentanwesen, den Kindern, eine langandauernde Stimmung nicht oder selten beobachtet wird, wenigstens bei gesunden; wir finden im Gegenteil einen raschen Wechsel von Weinen und Lachen. Auch beim Erwachsenen bedingen die verschiedenen Temperamente und Gewohnheiten große Unterschiede (E. 265 b).

Viel mehr als diese spärlichen Nachrichten über die Affekte stehen bei L. nicht zu Gebote, höchstens noch einige Aufzählungen.

1) L. deutet dies auch an, wenn er sagt: »Il y a bien de la variété en tout cela ... selon la force de ce qu'on sent (E. 265 b); nur ist dieser Umstand von der Mischung zu sehr in den Hintergrund gedrängt.

Es werden nach der Gefühlsbetonung zwei Klassen der Affekte aufgestellt. Unter die unlustvollen gehören: Haß, Furcht, Zorn, Neid, Scham (E. 260b), Reue (E. 405b), auch Verzweiflung gehört hierher; unter die lustvollen: Liebe, Hoffnung, Gunst, Ruhm (E. 260b). Die beiden letzten muten uns seltsam an; doch finden wir sie auch bei Spinoza (19. und 30. Definition)[1]). Mit der Liebe hängt das Wohlwollen zusammen: das Wohlwollen ist das Gewand, in das die Liebe sich kleidet (E. 670a). Denn da die Liebe nichts anderes ist als Freude am Glück eines anderen, so ist es ja nur eine Vermehrung meiner Freude, wenn ich ihm alles Gute nicht nur wünsche, sondern auch tue, wenn ich sein Glück zu mehren trachte. Es ist altruistischer Egoismus oder egoistischer Altruismus — so viel und so wenig mit diesem »-ismus« erklärt ist. Das Wohlwollen, auf die Allgemeinheit ausgedehnt, ist »charitas«, allgemeine Menschenliebe, christliche Nächstenliebe. Im Besitze des Weisen wird diese zur Gerechtigkeit (E. 670a), die somit letzten Endes zurückführt auf eine Lust am Glück aller Wesen. Damit ist die sittliche Aufgabe gestellt, an unserem bescheidenen Teile mitzuarbeiten, an der Vervollkommnung des Alls und darin das höchste und reinste Glück zu finden.

Das Verhältnis der Gefühle zu den Affekten ist somit dieses: sie konstituieren Liebe und Haß, Freude und Trauer, sind notwendige Ingredienzen auch der übrigen Affekte und Einteilungsprinzip.

Gefühlsgesetze.

Die bisherigen Gebietsabgrenzungen und internen Grenzregulierungen gingen mehr auf Inhalt und Umfang des Gefühlsbegriffes als auf die Konstatierung funktioneller Abhängigkeit. Diese findet naturgemäß zuvörderst statt zwischen Gefühlen und Empfindungen bzw. Vorstellungen. Mit Intellekt und Gefühl ist das dritte, der Wille, eo ipso bestimmt; es bliebe höchstens noch die Frage der Beeinflussung des Gefühls durch den Willen.

Nicht darum, daß Lust und Unlust nie isoliert auftreten, handelt es sich jetzt, was nunmehr zur Diskussion steht, sind Funktionen; nicht die Tatsache der Abhängigkeit des Gefühls vom

---

1) Vielleicht als Ruhmbegier, Ruhmsucht zu deuten.

Intellekt, sondern deren Art: Festigkeit oder Unfestigkeit der Verknüpfung einer Perzeption oder eines Gedankens mit einer Gefühlsbetonung; Veränderung der Gefühlsbetonung mit Intensität oder Dauer des zugrunde liegenden intellektuellen Vorganges.

»Die nämliche Empfindung, die nämliche Vorstellung kann dem einen angenehm sein, während sie einen anderen gleichgültig läßt (das ist nach L. ja nicht möglich) oder anwidert. Der gleiche Reiz kann demselben Individuum zu verschiedener Zeit bald angenehm, bald unangenehm sein« [1]). Diese Tatsachen finden auf Grund der bisher dargelegten Anschauungen L.'s eine durchaus befriedigende Lösung. Fortschritt und Rückschritt in Vollkommenheit sind die Ursachen der Gefühle. Die einzelnen Seelen stehen im Reich der Monaden verschieden hoch auf der Stufenleiter der Vollkommenheit. Deshalb ist dasselbe Erlebnis für die eine Fortschritt, für die andere Rückschritt. Ebenso bei den einzelnen Menschen. Sein Leben ist ein beständiges Vor- oder Rückwärts an Vollkommenheit. Niemals ist er auf der gleichen Höhe. So kann zu verschiedenen Zeiten derselbe Eindruck verschieden gefühlsbetont sein. Doch nicht allein auf die Seele, auch auf den Körper gehen diese Erwägungen. Unsere Körperkonstitution sowie die gegenwärtige oder vorhergehende Verfassung unserer Seele können dazu beitragen, uns die Dinge mehr oder weniger annehmlich erscheinen und uns zu verschiedenen Zeiten verschiedene Urteile über sie bilden zu lassen (E. 648). Es ist damit genau so, als wenn wir bei großer Eigenwärme unserer Hand die mittelmäßige des Wassers nicht spüren (E. 232a): vielmehr erscheint das Wasser kalt. So halten wir die Süßigkeit für eine ständige Eigenschaft des Honigs, und doch schmeckt er manchen Kranken bitter (a. a. O.). So wie wir nur Relationen empfinden, so fühlen wir auch nur Relationen. Lust und Unlust sind durchaus nichts Objektives, nichts an den Gegenständen Haftendes: sie sind nur eine Beziehung auf den momentanen Zustand des Leibes und der Seele, inbegriffen alle Subtilitäten des geistigen Habitus, alle Extravaganzen und fixen Ideen, Temperament und angenommene Gewohnheiten.

Hierher gehört vor allen Dingen auch der ganze im Gedächtnis aufgespeicherte Schatz früherer Empfindungen und Vorstellungen.

---

1) Nahlowsky, Das Gefühlsleben. S. 166. Leipzig 1862.

Von jedem Erlebnis bleibt eine Spur zurück; es lebt weiter in den kleinen Perzeptionen. Diese sind es, die die Identität des Individuums ausmachen, indem sie die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpfen. Ein sehr starker einzelner Eindruck kann dabei dieselbe Wirkung ausüben, sich genau so fest einprägen, wie häufig wiederholte mittelstarke. Irgendeine gegenwärtige Empfindung z. B. ruft assoziativ eine frühere ähnliche oder raumzeitlich verknüpfte aus dem Grabe des Gedächtnisses zu neuem Leben, und gleichzeitig steigt auch der früher damit verbundene Gefühlston wieder auf und fügt sich zu dem neuen Eindruck. So wie in der Vernunft eine Wahrheit aus der anderen folgt, so gibt es eine ähnliche Abfolge auch in der Empirie. Bei den Tieren kann man das täglich beobachten. Wenn man einem Hunde den Stock zeigt, fallen ihm die Prügel und die erlittenen Schmerzen ein, und er macht sich winselnd aus dem Staube (E. 707 a). So geht es auch dem Menschen, der ja zu drei Viertel Tier, d. h. empirisches Wesen, und zu einem bescheidenen Viertel Vernunftwesen ist (a. a. O.). Wer als Kind an einer Speise etwas Ekelerregendes gefunden hat, verabscheut sie sein ganzes Leben lang (E. 649 a). Ein bestimmter körperlicher Fehler kann mir gefallen, weil er in mir etwas von der Vorstellung einer von mir geachteten oder geliebten Person assoziativ erweckt (E. 649 b). Descartes z. B. hatte, so erzählt L. in den »Neuen Versuchen«, in seiner Jugend eine Neigung zu einer schielenden Person gefaßt und konnte sich infolgedessen in seinem ganzen späteren Leben einer Sympathie für alle mit diesem Fehler behafteten Menschen nicht erwehren (E. 295 b). Bernhard Frenzel bemängelt hierbei, daß die »Voraussetzung« dieser Erscheinung: »die Reproduktion des zusammengesetzten gefühlsbetonten Erinnerungsbildes des Freundes« ... »schlechthin unberücksichtigt geblieben« sei. Die vorher angeführte Stelle (E. 649 b) zeigt, daß L. nicht eine Assoziation von Schielen und Zuneigung, sondern von Schielen und ehemals geliebter Person annahm. L. würde allerdings Frenzel kaum zugeben, daß das »positiv gefühlsbetonte Erinnerungsbild des Freundes« ... »wiederholt« auftauchen müsse, um diese »Irradiation des Gefühlstons« zu bewirken [1].

1) Bernhard Frenzel, Der Assoziationsbegriff bei L. Dissert. S. 77 ff. Leipzig 1898.

Man kann darüber wesentlich anderer Ansicht sein. Lehmann sagt: »Viele Menschen können gleich beim ersten Zusammentreffen mit einer sonst ganz unbekannten Person sich von dieser bestimmt angezogen oder abgestoßen fühlen. In diesem Falle sind es unzweifelhaft Gefühle für früher gekannte Personen, die mittels Assoziation übertragen werden, indem ein einzelner Gesichtszug, eine bestimmte Bewegung oder dergleichen die Erinnerung an eine andere Person gewissen Charakters erweckt, von welcher man sich angezogen oder abgestoßen fühlte, und ohne daß das Individuum sich der Ursache klar bewußt würde, macht dieses Gefühl sich nun auch bei der neuen Bekanntschaft geltend« [1]). So viel steht fest, L. assoziierte keine Gefühlstöne unmittelbar, sondern nur die gefühlsbetonten Vorstellungen. Die Polemik Frenzels beruht auf einer falschen Voraussetzung [2]). Noch weitere Geschichtchen werden aufgetischt, u. a. ein schwachnerviger adliger Herr, der in Ohnmachtszufälle gerät beim Anblick einer schlecht gesteckten Nadel, weil er sich in seiner Kindheit an einer verletzt hat, usw. Es kommt dabei für uns lediglich auf die Tatsache an, daß gegenwärtige Eindrücke, dadurch, daß sie frühere, ähnliche erwecken, deren Gefühlsbetonung annehmen. Diese Erneuerung des Gefühlstons hängt ab von einem regen Assoziationsverlauf, von der Lebendigkeit unserer Einbildungskraft (E. 260b).

Die zweite Art der Variabilität liegt in der Stärke des Eindrucks (E. 256b). Eine anfänglich lustvolle Empfindung wird durch Verstärkung des Reizes unlustbetont. Der schwache, infolgedessen unserem Organismus unschädliche Reiz erzeugt Lust; der Reiz wird intensiver, dem Organismus schädlich: das manifestiert sich als Unlust. Man entdeckt keinerlei Schwierigkeiten. Eine solche erhebt sich nur dann, wenn die Beziehung der Gefühle zu Wohl und Wehe des Körpers nicht in Betracht gezogen wird, sondern allein die geistigen Vorgänge — wie dies bei L. geschieht — unter die Lupe genommen werden. Dann scheint

---

1) Lehmann, a. a. O. S. 244.

2) Im übrigen dürfte es sich in den von Frenzel analysierten Beispielen nur um flüchtig hingeworfene Anekdoten handeln, bei denen L. weder verpflichtet war noch auch beabsichtigt hat, alle Glieder des »komplizierten Vorganges« in korrekter psychologischer Terminologie des langen und breiten abzuhandeln.

sich eine Lust in eine Unlust zu »verwandeln« oder »überzugehen« (E. 187 a). In Wahrheit verwandelt sich weder die Unlust in Lust noch die Lust in Unlust, so wenig wie Weiß in Schwarz. Es verschwinden lediglich die Existenzbedingungen des einen, um denen des anderen Platz zu machen. Es liegt Sukzession vor, nicht Transformation; ein Symptom verwandelt sich nicht in sein Gegenteil [1]). Wenn L. aber einmal eine Verwandlung annimmt, dann müssen Elemente der resultierenden bewußten Unlust vorher unterbewußt vorhanden gewesen sein. Die heimtückische Sinnenlust verdient also wohl, daß wir ihr den Schabernack antun, sie aus kleinen Schmerzen zusammenzusetzen. Sie trägt also von vornherein den Keim zum Schmerz schon in sich, wie die Schmetterlingsraupe die Fliegenlarven. Sind diese groß und fett geworden, dann bohren sie sich heraus, und die Raupe stirbt. In allen Fällen, wo eine anfängliche Lust durch Steigerung des Reizes in Unlust übergeht, kann dies nach L. nur so erklärt werden, daß die Lust aus kleinen Perzeptionen besteht, deren jede eine Unlust sein würde, wenn sie groß genug wäre, um sich im Bewußtsein geltend zu machen (E. 187 a). Dies beweist nur von neuem, wie der L.sche Vollkommenheitsbegriff lediglich festgestellt ist vom Standpunkte des erkennenden Geistes, und wie eine Würdigung der sinnlichen Lust dadurch immer wieder vereitelt werden mußte. Dieser Standpunkt ist spezifisch rationalistisch und berührt bisweilen höchst seltsam, so wenn Descartes schlechthin behauptet, jeder Sinnenkitzel müsse uns notwendig schaden, wenn wir nicht so stark gebaut wären, um ihm Widerstand leisten zu können [2]). In derselben Richtung verläuft eine Äußerung L.'s, daß jede Sinnenlust eine Verausgabung an Lebensgeistern darstellt, die bei dem einen schneller, bei dem anderen langsamer sich wieder ersetzt (E. 580 a). Dabei liegt der Gedanke L. vollkommen fern, daß auch jede geistige Tätigkeit und damit auch jede geistige Lust Lebensgeister verbrauchen muß.

Ein Eindruck, der uns anfangs unlustvoll war, wird allmählich indifferent. So bewirkt die Gewohnheit z. B., daß ziemlich beträchtliche Kälte- oder Wärmegrade uns nicht mehr wie sonst inkommodieren. Zeit ist freilich dazu erforderlich, sich so weit ab-

---

1) Ribot, a. a. O. S. 57.

2) Descartes, a. a. O. IV. S. 115.

zuhärten, eine so dicke Hornhaut zu bekommen, wie sie manche Arbeiter haben, deren Hände Hitzegraden Widerstand leisten, die unsere verbrennen würden (E. 648 b). Der Organismus paßt sich mit der Zeit der Stärke der Eindrücke an. Scharf gewürzte Speisen setzen (abgesehen davon, daß sie gesundheitsschädlich sind) die Empfindlichkeit der Geschmacksorgane herab (E. 580 a). Mit der Empfindlichkeit verliert sich aber auch die Inkommodierung; die Gefühlsbetonung verschwindet naturgemäß mit der Empfindung, an die sie geknüpft ist. Wieder wird uns ein Geschichtchen erzählt: Zwei Dienstmädchen hantieren am Herdfeuer, die eine verbrennt sich und bricht in die angstvollen Worte aus: »Ach, du, wer wird's im Fegefeuer aushalten können!« Die andere drauf: »Du bist verdreht, der Mensch gewöhnt sich an alles« (E. 648 b).

Was hier vorliegt, ist lediglich ein mechanisch sich vollziehender Anpassungsprozeß. Kein Mensch wird diese Erscheinung einem Wahlakte von unserer Seite zuschreiben (E. 648 b). Etwas wesentlich anderes ist die Abstumpfung nicht des Körpers, sondern der Seele, nicht der Empfindlichkeit, sondern der Aufmerksamkeit. Die Hornhaut setzt sich also nicht am Leibe, sondern an der Seele fest. Nicht die Aufnahmefähigkeit geht verloren, sondern die Aufnahmewilligkeit. Wir können im ersten Falle unsere Aufmerksamkeit noch so sehr auf den Vorgang konzentrieren, wir empfinden nichts mehr, fühlen auch nichts mehr, höchstens die Freude oder Enttäuschung darüber, daß wir auch gar nichts mehr empfinden. Hier dagegen verschwindet nur der Gefühlston bis zu einem gewissen Grade. Die lange Dauer oder häufige Wiederkehr benimmt dem Eindruck den Reiz der Neuheit. Er ist nicht mehr stark genug, um die Aufmerksamkeit zu fesseln (E. 197 a). Midas war sein vieles Gold bald gleichgültig; ständig nur Arien aus einer Oper singen, und wäre sie das größte Meisterwerk, nur Rebhühner essen, nur Ungar- oder Shiraswein trinken würde uns bald kein Vergnügen mehr machen (E. 539 b). Die alt und schwach gewordenen Perzeptionen werden von neuen, starken verdrängt; sie sinken mit ihrer Gefühlsbetonung, oder auch die letztere allein, ins Meer des Unterbewußten, der kleinen Perzeptionen, zurück. Sind wir aber gezwungen, derartig verbrauchte Eindrücke immer und immer wieder aufzunehmen, dann erzeugt diese Armut (E. 639 b) »die Unlust der Leere, Lange-

weile, des Überdrusses«[1]). Es braucht dabei nicht immer bis zum Ekel zu kommen. Bei allen normalen Körperfunktionen ist dies z. B. schon nicht der Fall: beim Blutkreislauf, bei der Atmung (E. 225 b) und, last not least, bei der Gesundheit, dem Inbegriff des vorigen. Diese normalen Funktionen sind im Grunde genommen selbst noch keine Vollkommenheit; denn diese ist »etwas, so über die Gesundheit steiget, die Gesundheit selbst aber bestehet im Mittel und in der Wage und leget den Grund zur Vollkommenheit« (E. 672 a). »Non esse, sed bene esse perfectio erit« (D. III. 563). Ja sogar das reine Denken würde langweilig werden. Was sollte ein intelligentes Geschöpf machen, wenn es keine nichtintelligenten Dinge gäbe? Woran sollte es denken, wenn keine Bewegung existierte, keine Materie, keine Sinne? (E. 539 b f.). Wir begegneten schon dieser Auffassung, als es sich darum handelte, Aktionen und Passionen zur Einheit der psychischen Entwicklung zusammenzufassen. Doch in diesem Zusammenhange klingt es so unrationalistisch hinein wie das Einläuten einer sinnenfroheren Weltauffassung. Nur deutliche Begriffe, dann wären wir Gott! Und gar nicht resigniert; weltfreudig, »bodenständig« würde Frenssen sagen, mutet es an: »Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière« (a. a. O.).

»Jeder beliebige Wechsel, selbst wenn er Dinge bringt, die unter gewöhnlichen Umständen wenig ansprechen würden, wird als Erlösung freudig begrüßt«[2]). So kommt es, daß das Saure, Herbe oder Bittere uns häufig mehr zusagt als das Süße. Unsere Neigungen gehen aufs Perverse, Raffinierte. Wir lassen uns gern von den Tragödien bis zu Tränen rühren und von den Seiltänzern erschrecken, die ständig in der Gefahr zu schweben scheinen, sich im nächsten Augenblick das Genick zu brechen (E. 507 a).

Auch die Unlust stumpft sich durch Wiederholung ab und kann sogar in ihr Gegenteil umschlagen. Ein wegelagernder Räuber tötet am Anfang seiner Praxis die Reisenden, weil er muß (sie leisten Widerstand, oder er fürchtet ihre Rache). Diese dira necessitas macht ihm gewiß zunächst keinen sonderlichen Spaß. Allmählich aber fängt das Totmachen an, ihm Pläsier zu

1) Ebbinghaus, a. a. O. S. 575.
2) Ebenda. S. 575 f.

bereiten, ja er sucht sich das Vergnügen noch dadurch zu verlängern, daß er seine Opfer erst gehörig schindet (E. 643 b). Das anfangs Unlustvolle wird eine liebe Gewohnheit. Die Ausübung der Tugend ist gewiß eine recht beschwerliche Sache und verursacht dem Anfänger mancherlei Ungemach. Doch wie der Säufer nicht mehr vom Wirtshaus lassen kann und es höchst peinlich empfindet, wenn er den gewohnten Weg zur Schenke nicht tagtäglich wandern kann, so vermag uns auch die Tugend zur unentbehrlichen Gewohnheit zu werden (E. 260 a). Vielleicht wird es auch einmal Mode, tugendhaft zu sein (a. a. O.). L.'s Wunsch ist insofern in Erfüllung gegangen, daß zwar nicht die Moralität, wohl aber das Moralisieren einmal grassiert hat.

Indes vermögen wir ja nicht direkt auf unser Fühlen einzuwirken. Wir können uns nicht durch einen einzigen Willensakt in andere Menschen verwandeln, wie die Feen im Märchenland (E. 649 a), aber indirekt dadurch, daß wir uns ganz allmählich neue Gewohnheiten zu geben suchen (E. 520 a). Man sollte schon die jungen Leute daran gewöhnen, ihr größtes Vergnügen in der Ausübung der Tugend zu suchen (E. 260 a). Auch bei Erwachsenen ist es noch nicht zu spät (E. 520 a). Dafür werden eine Reihe guter Ratschläge an die Hand gegeben: man müsse sich schlechter Gesellschaft entziehen; der unglücklich Verliebte solle eine Reise machen, um sich abzulenken; den Müßiggang solle man meiden, widme sich einer absorbierenden Tätigkeit, am besten natürlich wissenschaftlichen Untersuchungen. So tröpfelte sich z. B. Franz von Borgia, um sich das Trinken recht schmerzlos abzugewöhnen, jeden Tag ein bescheiden Tröpflein Wachs in seinen Becher (E. 255 b).

Jedes Gefühl überhaupt bedarf zu seiner Existenz des Gegensatzes. Eine ununterbrochene Lustkette zeugt Überdruß und Stumpfheit, nicht Freude (E. 149 b). Die Lust kommt nur heraus durch den Gegensatz zur Unlust. »Für die Menschen wäre es nicht besser, zu werden, wie sie möchten: Krankheit macht Gesundheit süß und gut, Hunger Sättigung, Arbeit Ruhe« [1]), so sagt schon der alte Heraklit. Wenn wir ständig krank wären und selten gesund, dann würden wir die Unlust der Krankheit nicht mehr spüren, dagegen die Lust am Gesundsein sich fühlbar

1) Bywater, Heracliti Ephesii Reliquiae. Nr. 104. Oxford 1877.

machen, wie dies nach langer Krankheit wirklich geschieht (E. 507 b). Im allgemeinen ziehen jedoch die Schmerzen vor allem unsere Aufmerksamkeit auf sich. Das ist einmal höchst zweckmäßig, andererseits geht daraus hervor, daß die Güter in unserem Leben die Übel überwiegen: jene sind so zahlreich vorhanden, daß wir gegen die daraus entspringende Lust großenteils abgestumpft sind. Wir sollten also durch Reflexion diesen Mangel der Wahrnehmung ersetzen, um nicht der extravaganten Meinung zu verfallen: das Übel überwiege die Güter (a. a. O.). So ist auf psychologischer Grundlage das Problem der Theodizee seiner Lösung näher gebracht. Der Schmerz rüttelt die stockende Maschine wieder auf und bringt Beweglichkeit in das Räderwerk des Organismus. Durch Hindernisse macht unser Handeln Fortschritte (E. 439 a). Es ist damit wie beim Samenkorn, das vor dem Keimen einer Art Zersetzung anheimfällt (E. 510 b); oder wie wenn man rückwärts geht, um zu einem desto weiteren Sprunge nach vorwärts auszuholen (E. 149 a). In diesem Sinne sind die Affekte notwendig, sie spornen zum Guten an (D. II, 2. 152), sowohl den Geist wie den Körper. Das hat der Arzt zu benutzen. So wirkt Zorn auf den Stuhlgang, Schreck vertreibt das Fieber (a. a. O.). Und wenn uns die Unlust auch nicht gerade immer zum Handeln treibt, auch das bloße Hervortretenlassen der Lust ist schon Vorteils genug. Wir pflegen heute zu sagen, daß die Lust durch den »Kontrast« mit der Unlust gehoben wird. Die Schatten erhöhen die Wirkung der Farben, und richtig angebrachte Dissonanzen lassen die Harmonie heraustreten: das Musikstück gewinnt dadurch, wenigstens nach dem Urteile der Eingeweihten (D. II, 2. 64). Die Zuhörer sollen durch die Dissonanzen erregt und gewissermaßen um den Erfolg bange gemacht werden, um dann, wenn die Ordnung bald wieder hergestellt ist, um so mehr sich zu freuen (E. 149 b). So bringen die Unvollkommenheiten im Universum die Vollkommenheiten um so mehr zur Geltung. Nicht um ihrer psychologischen Bedeutung willen stehen diese Betrachtungen bei L. da. Deshalb suche man auch keinen weiteren Ausbau. Sie sind angestellt im Hinblick auf die Theodizee, auf die Rechtfertigung Gottes, auf den »Ursprung« des Übels. Die Seelenlehre geht ein in den großen Zusammenhang des Systems. Es bleibt nun nur noch übrig, einiges über die Physiologie der Gefühle bei L. zu sagen.

Die Physiologie der Gefühle.

Das Allgemeine über die Beziehung von Seele und Leib ist schon eingangs erörtert, hier handelt es sich nur um speziellere Ergänzung und Erweiterung. Jede einfache Substanz, jede Seele ist die wahre, unmittelbare Ursache ihrer Inhalte. Die Wechselwirkung ist ausgeschlossen. Das Prinzip der Bewegung im Körper ist nicht die Seele, sondern die durch die Organe strömende Materie (D. II, 2. 149), das ist der Körper selbst, sofern er schon in Bewegung ist. Die Bewegung des Körpers wird gehemmt oder vermehrt, wie die Heizkraft eines Ofens durch Reguliervorrichtungen, Blasebälge oder Zufuhr von Brennstoffen gesteigert und vermindert werden kann (a. a. O.). Wenn die Seele von einem Begehren bewegt wird, dann stimmen die vitalen Bewegungen genau so damit überein, als ob sie der Strebung gehorchten, gleichwohl sind sie davon völlig unabhängig und selbsttätig; »nam etsi ad appetitum non tamen per appetitum ... res in corpore fiunt« (D. II, 2. 141). Dem Streben der Seele nach etwas hin oder von etwas weg entsprechen im Körper Anziehung und Abstoßung. Das Leben erhält sich durch Ausscheidung des Fremden, Inadäquaten (aliena) und Aufnahme des Eigentümlichen, Adäquaten (propria). Das geschieht ebenso mechanisch, wie wenn die Flamme die Luft anzieht (d. i. das, was zu ihrer Ernährung gehört) und den Ruß abstößt (D. II, 2. 139). In Analogie zu diesem Vergleiche glaubt denn L. auch, daß der Körper nicht bloß eine hydraulisch-pneumatische Maschine sei, sondern daß auch Verbrennungsprozesse (explosiones pyriis similes) zugrunde lägen (a. a. O.). Wenn nun auch die Seele alles aus eigener Kraft produziert: Empfindungen, Gedanken, Lust- und Unlustgefühle, so darf man sich deshalb nicht einbilden, daß die entsprechenden Veränderungen im Körper nun ohne irgendwelche Ähnlichkeit neben diesen hergingen, als stünden unsere Ideen von Farbe und Schmerz in gar keiner Beziehung oder natürlichen Verknüpfung mit ihren »Ursachen« (E. 619a). Dies wird begründet durch ein liebenswürdiges Kompliment gegen unseren Herrgott: Gott pflege nicht mit so wenig Ordnungssinn und Vernunft zu handeln. Man braucht dabei natürlich nicht an eine völlige Ähnlichkeit zu denken, vielmehr stehen die seelischen und körperlichen Vorgänge etwa

in demselben Verhältnis wie ein Kreis zu seiner elliptischen Projektion auf einer Ebene: jedem Punkte des Kreises entspricht ein Punkt der Ellipse. Zwar steht der Schmerz nicht zu den Bewegungen einer Nadel, die in den Körper eindringt, in Beziehungen irgendwelcher Art, wohl aber zu den Bewegungen, die dieses Eindringen im Körper hervorruft. Deshalb wird der Schmerz auch nicht in der Nadel, sondern im Körper lokalisiert. Man braucht diese Beziehungen aber nicht deshalb zu leugnen, weil wir von ihnen keine distinkte Erkenntnis besitzen; denn wir können die Unzahl kleiner Eindrücke weder im Körper noch in der Seele noch auch in der Außenwelt entwirren (E. 332 b). Sind die Bewegungen im Körper verworren, dann sind es die entsprechenden Perzeptionen in der Seele auch (E. 226 a). Der Parallelismus ermöglicht oder erklärt auch die Tatsache, daß die Affekte dem Körper schaden oder nützen; denn sie finden ja ihre genaue Darstellung in den Bewegungen der Materie. So ließ ein Arzt, um seinen Patienten zu purgieren, ihn lange Zeit durch seine Dienstboten ärgern, um seine träge Galle dadurch zum Absondern zu bringen. Es gelang ihm aber nicht, weil er es mit einem Stoiker zu tun hatte (D. II, 2. 152). Die Erfahrung, daß einem Menschen bei schwerem Kummer die Haare über Nacht bleichen können, führt L. dazu, die Geweihwucherung eines gefangenen Rehbockes mit seiner Trauer über den Verlust der Freiheit in Zusammenhang zu bringen [1]).

Diesen einzelnen physiologischen Anmerkungen steht eine mit Descartesschen Begriffen arbeitende, aber im Prinzip über diesen hinausgehende physiologische Gefühlstheorie zur Seite. An einer Stelle der »Neuen Versuche« nimmt L. Bezug auf den Mariotteschen blinden Fleck, der bekanntlich an der Stelle der Netzhaut liegt, wo der Sehnerv ins Auge tritt. Da unter dieser Stelle natürlich die den Nerv umschließende Membran nicht vorhanden sein kann, so glaubt L., daß mehr die Membranen als die Nerven die Empfindung aufnehmen (E. 227 b). In einem Briefe an Schellhammer vom 19. November 1715 (D. II, 2. 72/73) erklärt L. die Membranen für den Sitz von Lust und Schmerz. In einem Briefe an Michelottus vom 17. September desselben

1) D. II, 2. S. 175. Der Artikel ist mit dem Bildnis des Rehbocks geziert.

Jahres (D. II, 2. 90) läßt er sich näher darüber aus. Hier werden die Gefühle lokalisiert in den Ausläufern (propagines) der »pia mater« und den verwandten Membranen. Der Brief behandelt die Frage der Sekretion der Lebensgeister aus dem Blute. Diese findet nach L. statt durch die genannten Membranen, in denen zugleich, wie gesagt, der Sitz von Lust und Unlust sich befindet. Die Lebensgeister, auch »vim« oder »impetum faciens« genannt, sind als ein Analogon des Helmontschen Gases aufzufassen (nach Cartesius) und würden, da sie mit großer Stoßkraft ausgerüstet sind, an jeder Öffnung entweichen. Deshalb sollen sie das Aussehen von elastischem Wollhaar (lanuginis elasticae) haben, durch das der Stoß (impetus) im ganzen Körper verbreitet wird, wie der Klang durch die Luft. Sie sind in fortwährender, stärkster Oszillation zu denken wie die Luft, wenn sie von allen Seiten durch Töne erschüttert wird, oder wie die Lichtmaterie (materia lucifera), in der alle Objekte von allen Seiten ohne Konfusion wirksam sein können. Die Lebensgeister wirken indes nicht nach außen, solange Gleichgewicht herrscht, solange die das Oszillieren verursachenden, entgegengesetzt gerichteten Kräfte sich gegenseitig hemmen. Das Gleichgewicht wird gestört durch die Gefühle, durch Lust oder Unlust, das ist physiologisch durch harmonische, geordnete Schwingungen bzw. unharmonische, ungeordnete der genannten Membranen. Indem nun die Lebensgeister die harmonischen unterstützen und den unharmonischen Widerstand leisten, werden sie, bzw. die in ihnen wirkenden Kräfte, nach einer von beiden Seiten determiniert. Dies ist der Verlauf der sogenannten willkürlichen Bewegungen, und die natürlichen — wir würden heute Reflexbewegungen sagen —, denen Rudimente von Lust und Unlust zugrunde liegen, weichen nicht sehr davon ab. Da L. wiederholt akustische Bilder bringt, scheint es nahe zu liegen, auch für den Kernpunkt der Hypothese, die Unterstützung der harmonischen und den Widerstand gegen die unharmonischen Membranschwingungen, eine derartige Analogie zu suchen. So wie eine Stimmgabel oder eine Saite nur dann mittönt, wenn der Ton, auf den sie abgestimmt ist, erklingt, einen anderen aber nicht aufnimmt, so reagieren auch die Lebensgeister nur auf die ihnen adäquaten Schwingungen positiv, auf die ihnen nicht adäquaten negativ, resistierend. Es stimmt dies ganz und gar mit der oben angeführten Bemerkung

L.'s überein, nach der das Leben dadurch erhalten wird, daß das Fremde ausgeschieden, das Adäquate zurückbehalten wird. Jedenfalls ist der psychophysische Parallelismus strikte festgehalten, und gerade in der Ausschaltung der Zirbeldrüse, in der Eliminierung des letzten Restes von Wechselwirkung, besteht das Hinausgehen L.'s über Cartesius. Der Lust, die bei harmonischer Betätigung der Seele auftritt, entsprechen körperlich harmonische Schwingungen der Membranen, der Unlust dagegen unharmonische. Offenbar muß in der Erklärung des blinden Fleckes, die natürlich absurd ist, der erste Keim zu dieser physiologischen Hypothese gesucht werden. Diese beweist durchaus schlagend, welche Bedeutung die Gefühle durch ihre Beziehung zum Willen für die L.sche Psychologie besaßen, daß es gerade diese Beziehungen zum Willen gewesen sind, die eine Loslösung der Gefühle vom Intellekt bewirken mußten.

Es bedurfte nur noch des von Kant gesprochenen erlösenden Wortes. Und dieses ist im Grunde genommen der einzige größere Fortschritt auf dem Gebiete der Gefühlslehre geblieben, die noch nicht allzuviel über klassifikatorische Arbeit und physiologische Anfangsstadien hinausgekommen ist. Mag auch bei L. die Verquickung mit der rationalistischen, antisinnlichen, immer ein wenig zum Moralisieren geneigten Tendenz manches Wunderliche zutage fördern, so hat doch seine Gefühlslehre, seine ganze Psychologie überhaupt, einen großen Vorzug, der ihr den eigentümlichen Reiz verleiht: die Einheitlichkeit der Erklärung, bedingt durch die Fruchtbarkeit der angewandten Prinzipien, der prästabilierten Harmonie und der lex continui. Durch diese Sparsamkeit in den Grundlagen wird gerade bei L. unserem Einheitsbedürfnis volle Genüge geleistet. Es geschieht der Seelenlehre unseres Denkers ein großes Unrecht, wenn insgemein nur diese Prinzipien zur Darstellung gelangen. Diese sind als Prinzipien naturgemäß erst das Allgemeine, auf dem das Besondere sich aufbaut und aus dem es seine Erklärung findet.

Doch der Einsicht darf man sich selbstredend nicht verschließen, daß die lex continui, sofern aus ihr die unbewußten Vorstellungen resultieren, für die heutige Psychologie ein überwundener Standpunkt sein muß. Denn grundsätzlich Unerfahrbares, wie es doch unbewußte seelische Prozesse ihrer Natur nach sein müssen — denn sobald sie erfahrbar wären, blieben sie nicht mehr unbewußt —,

kann doch nicht Gegenstand irgendwelcher »Erfahrung« sein. Die kleinen Perzeptionen sind ein wissenschaftlich unhaltbarer Begriff; denn sie sind ihrem Wesen nach jeder Kontrolle durch die Beobachtung entzogen.

Dagegen sollte der Kernpunkt der prästabilierten Harmonie, der psychophysische Parallelismus, ein unverlierbares Gut aller auch nicht »metaphysisch« orientierten Psychologie sein. So gewiß freilich die Bedingungen der Erfahrung, durch deren Aufzeigung allein Sicheres über die Beziehung von Leib und Seele ausgemacht werden kann, nichts mit Gemütsbedürfnissen zu tun haben, so gewiß kann für die kritische Philosophie das Dogma von der substantialen Existenz der Seele fallen. Die monadologische Parallelitätslehre widerspricht direkt dem Begriffe einer Erkenntnis von Dingen. »Geister sind nicht Monaden ohne Fenster, so gewiß sich ihr Vorstellungsinhalt nicht spontan aus ihnen selbst entwickelt, so gewiß uns unsere Vorstellungen in den durch die Gesetze des Denkens beherrschten Formen der Anschauung ‚gegeben' werden.« Nicht ein Dogma über die Dinge, sondern allein die methodische Besinnung auf die Grundlagen aller Erkenntnis von Dingen — und das ist die kritische Erkenntnistheorie — »führt uns dazu, physische und psychische Phänomene als verschiedene Erscheinungen — eine energetische und eine nichtenergetische — desselben metaphysischen Gegenstandes zu denken«. »Sie bestimmt uns zu einer monistischen Metaphysik« [1]).

1) Hönigswald, a. a. O. S. 83 ff.

Vita.

Ich, Conrad Albrich, geboren am 31. August 1887 in Saarau (Schlesien) als Sohn des Kaufmanns Paul Albrich, evangel. Konfession, besuchte bis Quarta die Privatschule meines Heimatsortes, bis zur Reifeprüfung das Gymnasium zu St. Maria-Magdalena in Breslau. Darauf studierte ich sechs Semester in Breslau und drei in Leipzig Philosophie, deutsche Philologie (anfangs auch romanische und englische), Pädagogik und Theologie. Meine Lehrer waren die Herren Appel, Arnold, v. Bahder, Barth, Baumgartner, Drescher, Feine, Freudenthal †, Guthe, M. Heinze, Hoffmann, Holz, Hönigswald, Kirn, Koch, Köster, Kühnemann, Lipps, Löhr, Muther †, Pillet, Richter, Sarrazin, Siebs, Sievers, Stern, Volkelt, Witkowski, Wundt, Zacher †. Ich nahm teil an den Übungen des Philosophischen und des Psychologischen Seminars in Breslau und an denen des Philosophischen, des Philosophisch-Pädagogischen, des Deutschen Proseminars und der Pädagogischen Gesellschaft in Leipzig.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.